N° 6 1957 Juin

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La Loi dans nos cœurs

(*suite*)

V. LA LOI TRANSFORMEE

« Je ne suis pas venu abolir la loi mais l'accomplir. » A la réflexion, nous pouvons comprendre pourquoi le Christ n'a pas voulu d'abrogation brutale, de table rase, de départ à zéro. L'abolition de la loi, qui nous semblait, à observer l'homme réel, une chimère dangereuse, nous apparaît comme impensable, à considérer le dessein de Dieu. Dans l'histoire humaine orientée par ce dessein, il ne peut y avoir une séquence de législations incohérentes ou simplement juxtaposées ; il doit y avoir un plan unique en ses développements progressifs, puisqu'il n'y a qu'un seul Législateur. Comme Dieu, le Christ est celui par qui et pour qui tout a été créé : il est donc l'auteur de la loi naturelle. Comme Dieu, il est aussi le législateur de la loi ancienne, celui qui parlait à Moïse au Sinaï et auquel Moïse vient rendre hommage sur la montagne de la Transfiguration. Comme Dieu fait homme, il est le fondateur de cette religion chrétienne vers laquelle l'humanité, grâce à la loi naturelle et à la loi mosaïque, s'avançait par des cheminements séculaires.

A toutes les étapes de son histoire, l'homme demeure ce qu'il est foncièrement : une créature intelligente et libre, soumise à Dieu et destinée à vivre dans une société humaine. La loi naturelle, qui est, dans la conscience de l'homme, l'expression même de cette réalité fondamentale, a donc une valeur absolue et demeure irréformable. Cette loi naturelle ne peut se réduire au principe premier qu'il faut faire le bien et éviter le mal : elle doit comporter une structure, au moins élémentaire, de préceptes distincts et elle s'organise davantage dans les lois positives, qui d'ailleurs ne sont pas à l'abri de déviations parfois lamentables. Toujours est-il que, selon la pensée de S. Paul, il y a une loi même pour ceux qui sont « sans la loi ». En effet, « quand les païens, privés de la loi, accomplissent naturellement les

prescriptions de la loi, ces hommes, sans posséder la loi, se tiennent lieu à eux-mêmes de loi, ils montrent la réalité de cette loi inscrite dans leurs cœurs » (*Rom.*, II, 14-15).

En présence de cette loi de nature, quelle va être la position du Christ? Puisque le christianisme ne détruit pas l'homme mais vient le parfaire et puisque la loi naturelle est déjà une orientation lointaine de l'homme vers l'amitié divine, pour laquelle en fait il a été créé, le Maître n'abolit pas la loi naturelle mais la consacre et la précise.

La loi mosaïque, elle, est un ensemble très complexe, comme l'ont montré lumineusement les analyses de S. Augustin, reprises par S. Thomas. Elle est la révélation des volontés du Dieu Créateur; elle est aussi le code des prescriptions dictées à son peuple par le Roi d'Israël. Au centre de cette loi, il y a le commandement de l'amour de Dieu, précepte unique comme est unique la fin dernière elle-même, mais qui s'épanouit dans le décalogue et dans la partie proprement morale de la loi [22]. Elle comporte en outre une nomenclature détaillée de préceptes cérémoniels, établissant cette religion d'Israël, imparfaite, provisoire, mais authentique, puisqu'elle est destinée tout entière à exciter la charité dans les âmes et à les sauver par la foi au Rédempteur qui doit venir. La loi enfin comporte toute une armature politique et sociale, destinée à organiser et à maintenir ce peuple de Dieu où devait naître le Messie.

Toute cette loi mosaïque, le Christ va « l'accomplir ». Tout d'abord, en laissant tomber ce qui en elle était provisoire et caduc, non seulement les superfétations ajoutées par les hommes, mais aussi tout ce qui était la structure de la théocratie d'Israël condamnée à disparaître et encore tout ce qu'il y avait d'imparfait et de rudimentaire dans la religion du temple. Mais surtout il met en pleine lumière l'élément essentiel qui était au cœur même du décalogue, la charité. La révélation de la Charité divine dans le Fils devenu homme et le don fait à l'homme de cette charité, voilà ce qui constitue à proprement parler l'accomplissement de la loi.

N'allons pas croire toutefois que ce règne nouveau de la charité va lui-même se réaliser sans une structure législative. Certes le Christ ne se remet pas sur le plan de Moïse. Puisque la religion chrétienne doit être universaliste et définitive, le Maître ne promulgue pas un code de prescriptions minutieuses, qui aurait été nécessairement un autre mosaïsme. Il réaffirme le décalogue. Il énonce les principes chrétiens essentiels : « Je vous donne un commandement nouveau » (*Jean*, XIII, 34). Il fonde une société religieuse, munie de son autorité, assurée d'ailleurs de sa présence et de son assistance perpétuelle, habilitée à formuler ces prescriptions détaillées qui restent toujours nécessaires. D'autre part, il canonise, pour ainsi dire, l'autorité civile

22. Cfr *Sum. Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 99, a. 1.

dans son ordre : « Rendez à César ce qui est à César » (*Mt.*, XXII, 21). Et c'est ainsi qu'il donne au règne de la charité ses structures essentielles.

Mais le Christ, qui n'est pas un révolutionnaire, n'est pas pour autant un conservatiste. Dans cette position du Législateur rien ne compromet le caractère de nouveauté radicale caractéristique de la loi chrétienne : ce qui était imparfait deviendra parfait, ce qui était souvent inutile et parfois nuisible deviendra salutaire. Il faut dire paradoxalement : à dater du Christ, il y a bien toujours une loi, mais cette loi n'est plus une loi, avec ce que le mot suggérait inévitablement d'insuffisant, de rigide et d'antipathique. Tout est changé par celui qui est le seul rénovateur étant la nouveauté absolue. « *Ecce nova facio omnia* » (*Apoc.*, XXI, 5). Par la révélation de la charité divine, l'homme est comme « une nouvelle créature » (*Gal.*, VI, 15) : par une corrélation nécessaire, la loi se trouve entièrement changée.

Même quand les prescriptions demeurent identiques, la loi n'est plus la vieille loi, du moment que l'homme, en principe et aussi, pour une large part, réellement n'est plus le vieil homme [23].

La loi de charité.

Pour se rendre compte de la transformation profonde opérée dans la loi, il n'est que de se rappeler quelles étaient ses caractéristiques essentielles.

La loi se présentait comme un catalogue d'actes déterminés à exécuter et en particulier elle réglementait tout le comportement extérieur de l'homme ; ce qui induisait à majorer la valeur de l'observance elle-même. En réalité, la loi religieuse authentique, à travers le dédale des préceptes, des interdits, des transgressions, ne promulguait au fond qu'un seul commandement : l'amour total pour Dieu. Ce qui permet à S. Thomas d'affirmer : « les préceptes du Nouveau Testament, quant à la substance, sont tous contenus dans l'Ancien Testament [24]. » Mais, pour l'homme, la tentation est de coordonner les commandements, tout comme ils sont juxtaposés dans les textes législatifs, de mettre le commandement unique dans le rang, sous prétexte qu'il est le premier et ainsi d'oublier sa transcendance et de surestimer ou plutôt de mal comprendre la valeur relative de toutes les autres prescriptions : « Vous arrêtez au filtre le moucheron et avalez le chameau » (*Mt.*, XXIII, 24).

La loi nouvelle apporte un changement décisif, parce qu'elle établit la hiérarchie des valeurs. L'Evangile est la révélation du Dieu Chari-

23. « Les paroles des Saintes Ecritures grandissent en même temps que l'esprit des lecteurs », dit saint Grégoire le Grand (*In Ezech.*, l. 1, hom. 7, n. 10 ; *P.L.*, LXXVI, 846).

24. *Sum. Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 99, a. 1 ; q. 107, a. 3 ad 2.

té, c'est-à-dire du Père qui fait de nous ses fils dans le Fils unique et par son Esprit. Dès lors, toutes les observances apparaissent comme des moyens de répondre à cette charité divine et de rendre plus intime notre communion avec les trois Personnes. Inversement, toutes les transgressions graves sont désormais qualifiées, non pas comme des infractions à une légalité anonyme et sans visage, mais comme des manquements à l'amour, des outrages aux Personnes divines qui habitent en nous et qui nous aiment.

Le climat moral est ainsi modifié d'une manière absolue; les perspectives sont entièrement différentes de celles d'un simple moralisme, parce que tout est mis en relation avec le mystère de Dieu et avec le Christ qui nous le révèle.

Remarquons-le au passage, c'est là ce qui assure l'originalité unique de la loi chrétienne. Sans doute n'aura-t-on aucune peine à faire des rapprochements entre les préceptes donnés par S. Paul et les aphorismes de stoïciens, comme on pourra dresser un parallèle entre le *De officiis* de S. Ambroise et l'ouvrage de Cicéron dont il s'est inspiré. Que les enfants doivent obéir à leurs parents, que les maris doivent être bons pour leurs femmes, ce sont des attitudes que l'honnête philosophe païen pouvait recommander comme le catéchiste chrétien. La différence essentielle est que la catéchèse chrétienne se réclame de la bonne nouvelle, du grand événement et se fonde sur lui. Il y a perpétuelle référence au mystère de Dieu et souvent référence explicite. Si les époux doivent s'aimer d'un amour fidèle, c'est parce que leur mariage rappelle et contribue à réaliser l'union mystérieuse du Christ et de l'humanité (*Ephés.*, V, 25 s.). Si je dois donner le bon exemple, c'est pour faire rayonner davantage le Christ, pour que les autres, en me voyant et en m'imitant, soient les imitateurs du Christ (*I Cor.*, XI, 1). Si je dois m'interdire en certains cas ce qui est de soi indifférent et licite, c'est pour ne pas provoquer la chute de ce faible, aimé par le Dieu fait homme : « A cause de moi va-t-il périr, ce frère pour lequel le Christ est mort? » (*I Cor.*, VIII, 11).

La loi dans les cœurs.

La loi se présentait à l'homme comme un code « gravé en lettres sur des pierres », dit S. Paul (*II Cor.*, III, 7), elle restait donc irrémédiablement extérieure à l'homme. Désormais elle est intériorisée, elle est écrite dans les cœurs. On ne saurait trop méditer cette métaphore étrange et lumineuse. C'était la grande promesse du Seigneur, transmise par Jérémie : « Voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, oracle de Yahvé. Je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur » (*Jér.*, XXXI, 33). Et l'Apôtre, par une réminiscence voulue, considère les fidèles eux-mêmes comme une lettre qu'il a écrite : « une lettre du Christ, rédi-

gée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (*II Cor.*, III, 2). Métaphore littérairement incohérente, mais il s'agit bien de littérature ! Dans le christianisme il y a réellement une loi écrite, c'est-à-dire des commandements précis et catégoriques et non pas seulement l'aspiration floue, le vague sentiment religieux, cher aux théoriciens du libéralisme. Il y a des observances, moins nombreuses certes, mais tout aussi réglementées que dans la loi ancienne, il y a des abstinences, des jeûnes, des préceptes liturgiques. Mais cette loi est écrite dans les cœurs. La loi divine reste divine, distincte de l'homme et donnée à l'homme — ce qui en fait la valeur —; mais l'homme l'accueille et la fait sienne parce qu'il la veut de toute sa volonté et de tout son cœur.

Car l'homme aime Dieu et la loi de Dieu.

Certes, le commandement d'aimer Dieu par-dessus tout — qui est la substance même de la loi religieuse — n'est jamais un empiètement dictatorial aux dépens de l'homme et de sa fierté. Bien plus, la violation de ce commandement doit apparaître à la réflexion comme un non-sens et un scandale. « Homme, puisque tu as un cœur, il faut que tu aimes... Dis-moi, qu'aimeras-tu donc ? L'amour est fait pour l'aimable et le plus grand amour pour le plus aimable et le souverain amour pour le souverain aimable : quel enfant ne le verrait pas ? quel insensé le pourrait nier ? C'est donc une folie manifeste et de toutes les folies la plus folle que de refuser son amour à Dieu qui nous cherche [25]. »

Argumentation pressante. Et cependant la violation du grand commandement est explicable. Car Dieu, qui est l'amabilité infinie, reste invisible à l'homme ; et il ne lui parle qu'en se servant des lèvres d'un législateur humain. De plus, on demande à l'homme d'attester son amour par la soumission à des préceptes, qui presque toujours lui semblent trop exigeants, qui parfois lui semblent arbitraires et n'avoir qu'un lien assez lâche avec le commandement de l'amour. Il y a là comme une double médiation humaine, trop humaine, qui constitue un double obstacle à l'obéissance.

Le Christ opère ici une transformation radicale. Il a ce privilège d'être, dans son humanité, une apparition de l'amabilité divine : « Philippe, qui me voit, voit le Père » (*Jean*, XIV, 9). En se mettant à portée de nos yeux, à portée de nos cœurs, il met à notre portée l'observation du grand commandement. Et parce qu'il présente toutes les observances comme l'expression de sa volonté, il obtient que l'homme ne voie plus en elles que des occasions et des moyens de l'aimer et d'aimer le Père : « Celui qui aime mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime. Et celui qui m'aime sera aimé de mon Père » (*Jean*, XIV, 21).

25. Bossuet, *Sermon sur l'ardeur de la pénitence.*

Impossible désormais d'opposer l'évangile et la loi. Impossible même de dissocier les commandements, qui resteraient antipathiques, de la bonne nouvelle qui réussirait à les faire accepter. « Pour le chrétien, a-t-on dit, la loi est aussi un évangile [26] » ; elle en fait partie, elle en est inséparable, elle lui est intérieure, parce que c'est le Christ lui-même qui la présente, parce qu'il nous aime et que nous l'aimons. Le chrétien se persuade que Dieu ne sait que donner, puisqu'il ne sait qu'aimer. De la part de Dieu, ordonner, c'est encore donner. La loi est bonne nouvelle et don : elle peut être vraiment dans le cœur du chrétien et l'obéissance au précepte est véritablement un amour. *Lex Dei eius in corde ipsius* (*Ps.*, XXXVI, 31).

Dès lors, la loi peut être accomplie, au sens propre. Car le commandement n'est vraiment exécuté que si la volonté le fait sien, s'il est dans la volonté même ; et il n'est dans la volonté que s'il est dans le cœur.

S. Augustin, friand de questions subtiles, se demande — et il trouve la question importante « *magna oritur quaestio* » — pourquoi les premières tables de la loi, celles qui bientôt seraient brisées, sont appelées tables de Dieu et pourquoi on les dit écrites par le doigt de Dieu ; et non pas les secondes, les tables définitives, qu'on nous dit écrites par l'homme. Le problème, sous cette forme, ne nous tourmente guère ; mais la réponse est belle : par là, on signifie mystérieusement les deux Testaments.

« Dans l'Ancien Testament, la loi est qualifiée d'œuvre de Dieu : l'homme n'y est pour rien ; car jamais la loi ne peut être accomplie par la crainte. Le véritable accomplissement de la loi se fait, non par la crainte, mais par la charité, qui est la grâce du Nouveau Testament. Voilà pourquoi on nous dit que sur les secondes tables, c'est l'homme qui a écrit les paroles de Dieu : car l'homme est capable d'accomplir par amour de la justice ces œuvres de la loi qu'il est impuissant à réaliser par crainte du châtiment [27]. »

Le saint Docteur revient sans cesse, à juste titre, sur l'idée que seul l'amour peut observer vraiment la loi et non pas la crainte :

« Eviter le péché par crainte du châtiment, c'est être ennemi de la justice ; on est ami de la justice si on évite le péché par amour de la justice. Car alors, c'est véritablement le péché que l'on craint. Craindre l'enfer, ce n'est pas craindre le péché, mais le feu. On craint le péché quand on déteste le péché lui-même comme le feu. Telle est la crainte chaste du Seigneur, la crainte qui ne passe jamais. On déteste le péché dans la mesure exacte où l'on aime la justice : les menaces de la loi contenues dans la lettre n'y peuvent rien ; il y faut l'Esprit qui nous guérit par la grâce [28]. »

Avec l'amour l'accomplissement de la loi est assuré. S. François de

---

26. Ménégoz, *art. cité.*
27. *Quaestiones in Heptateuchum*, l. 5, q. 15 ; *P.L.*, XXXIV, 755.
28. *Epist. ad Anastasium*, 4, 5 ; *P.L.*, XXXIII, 593-594.

Sales, le plus grand Docteur de la charité après S. Augustin, nous l'explique à sa manière pittoresque :

« On ne peut s'empêcher de se conformer à ce qu'on aime. Le grand Apôtre dit, comme je pense, en ce sens, que « la loi n'est point mise aux justes ». Car en vérité le juste n'est juste sinon parce qu'il a le saint amour; et s'il a l'amour, il n'a pas besoin qu'on le presse par la rigueur de la loi, puisque l'amour est le plus pressant docteur et solliciteur pour persuader au cœur qu'il possède l'obéissance aux volontés et intentions du bien-aimé. L'amour est un magistrat qui exerce sa puissance sans bruit, sans prévôts ni sergents, par cette mutuelle complaisance par laquelle, comme nous plaisons à Dieu, nous désirons aussi réciproquement de lui plaire [29]. »

La loi de grâce.

Comme la loi du Christ est loi d'amour, il faut la dire aussi loi de grâce. Expression qui nous est familière, mais que seule l'accoutumance nous empêche de trouver étrange. Car loi et grâce se distinguent jusqu'à paraître s'opposer : l'Apôtre nous le rappelle avec quelle vigueur! La grâce est essentiellement une vie; la loi, qui est bien pour la vie, ne donne pas par elle-même la vie : « La parole de l'Ecriture est exacte, dit S. Augustin, « qui accomplira ces préceptes y trouvera la vie »; mais pour les accomplir et y trouver la vie, il ne suffit pas de la loi et de ses impératifs, il faut la foi et ses impétrations [30]. » La grâce est une force; tandis que la loi elle-même ne donne pas la force, qui est indispensable pour obéir au précepte. La loi, même la plus spirituelle, demeure inefficace; car présenter un idéal sublime n'est pas transformer les êtres charnels que nous sommes. Le plus parfait des codes, fût-il promulgué par le Christ, ne serait pas, à lui seul, un moyen suffisant de sanctification. De la loi même aucune alchimie ne réussira à extraire la charité. Le régime légal ne sera jamais le règne de la grâce.

Mais précisément la loi chrétienne n'est pas un régime légal : elle est le règne de la grâce, parce qu'elle est la « loi de grâce », parce qu'elle est d'abord et essentiellement le Saint-Esprit lui-même dans les cœurs. C'est la doctrine très ferme de S. Augustin, reprise par S. Thomas, le principe auquel il revient sans cesse pour résoudre les difficultés : « La loi nouvelle est principalement la grâce même du Saint-Esprit, écrite dans le cœur des fidèles; secondairement, elle est loi écrite en ce qu'elle contient ce qui dispose à la grâce ou se rapporte à son usage. La loi évangélique est d'abord la grâce même du Saint-Esprit [31]. »

Dès lors, on peut bien dire, par une sorte d'abstraction, que, même sous le régime de l'Evangile, la loi, comme telle, n'est pas sancti-

29. *Traité de l'amour de Dieu,* L. IX, ch. 1.
30. *Contra 2 Epist. Pelag.,* 4, 5; *P.L.,* XLIV, 616.
31. *Sum. Theol.,* I^{a} II^{ae}, q. 106, a. 1; cfr a. 2 et 3. Autres passages dans St. Lyonnet, *art. cité,* p. 17.

fiante. Mais, pour un chrétien, les préceptes de la loi sont une médiation nécessaire dans l'exercice de cette charité qui est la vie profonde de son âme. La loi est d'ailleurs inséparable de la grâce donnée par l'Esprit au moment où le précepte s'impose à la conscience; et l'obéissance à cette loi, qui est proprement spirituelle, contribue à spiritualiser davantage ceux qui agissent dans l'Esprit. « La loi ne peut être accomplie que par les spirituels, dit S. Augustin, et il n'y a de spirituels que par la grâce. Plus on ressemble à la loi spirituelle, plus on se spiritualise, plus on accomplit la loi, car plus alors on se délecte en elle, n'étant plus écrasé par sa pesanteur mais étant fortifié dans sa lumière [32]. »

La loi de liberté.

L'homme avait en effet l'impression d'être « écrasé par la pesanteur de la loi » : car la loi se présente comme une restriction de la liberté, certains diraient comme un attentat à l'indépendance de l'homme. Indépendance est un mot magique, plein de prestiges pour les foules et qui enflamme les imaginations. Dans bien des cas, l'idée qu'on est indépendant est une illusion et souvent la revendication d'indépendance poursuit une chimère. Il existe pourtant une vraie indépendance et une vraie dépendance. « L'homme est libre, a-t-on dit, dans l'exacte mesure où il dépend de ce qu'il aime; et il est captif dans l'exacte mesure où il dépend de ce qu'il ne peut pas aimer [33]. » Lorsque la loi est voulue et aimée, non seulement il n'y a pas esclavage, mais il y a consécration de la liberté profonde. Qu'on ne parle pas de métaphysique obscure ou de vain jeu de mots. La loi évangélique est loi de liberté, *lex libertatis* (*Jac.*, I, 25; II, 12). S. Jacques, qui emploie à deux reprises l'expression, est bien le moins métaphysicien des écrivains néo-testamentaires et il ne semble avoir aucune propension à l'humour. Loi de charité, loi de l'Esprit dit nécessairement liberté. Car alors, dit S. Augustin, « l'homme n'est pas sous la loi, réduit en esclavage par crainte du châtiment, mais il se délecte d'être avec la loi, par libre charité [34] ». Il dit encore : « Là où est l'Esprit, le plaisir n'est pas à pécher et c'est la liberté; là où l'Esprit n'est pas, le plaisir est à pécher et c'est l'esclavage [35]. » S. Thomas, au nom même de ses principes sur la liberté, montre que l'Esprit Saint ne détruit pas cette liberté :

« Le Saint-Esprit mène les fils de Dieu, non comme des esclaves, mais comme des êtres libres. Est libre celui qui est cause de soi (qui se pose soi-même) : l'action libre est celle qui vient de nous-mêmes, c'est-à-dire qui procède de notre volonté. Ce que nous accomplissons contre notre volonté n'est pas une action

32. *Ad Simplicianum*, l. I, 1, 7; *P.L.*, XL, 105.
33. G. Thibon.
34. *De gratia Christi*, I, 3; *P.L.*, XLIV, 367.
35. *De Spiritu et littera*, XVI, 28; *P.L.*, XLIV, 218.

libre, que la violence qui nous est faite soit absolue ou bien mêlée de volonté. Le Saint-Esprit au contraire nous incline à agir de telle manière qu'il nous fait agir volontairement, parce qu'il fait de nous les amis de Dieu. Dès lors, les fils de Dieu sont libres, le Saint-Esprit les menant par l'amour et non comme des esclaves par la crainte [36]. »

Et commentant l'expression *lex libertatis,* S. Thomas déclare :

« La loi nouvelle est loi de liberté à un double titre, d'abord parce qu'elle ne nous astreint à faire ou à éviter que ce qui de soi est nécessaire ou contraire au salut : c'est là l'objet du commandement ou de la défense de la loi. Ensuite parce qu'elle nous fait accomplir librement ces préceptes ou ces défenses, en ce que nous les accomplissons sous l'instinct même de la grâce [37]. »

La loi de progrès.

Devant la liberté chrétienne les perspectives s'ouvrent indéfinies. La loi évangélique, étant loi de charité, loi de liberté, loi de l'Esprit, est nécessairement illimitée. L'observance, qui n'est pas une fin en soi, ne saurait être un terme : elle ne finit rien. On peut épuiser les articles d'un code et d'autant mieux que souvent ils prescrivent une attitude négative, qu'il s'agit d'une non-violation de la légalité. Au contraire, on n'a jamais fini d'accomplir la loi chrétienne, puisqu'on n'a jamais fini d'aimer, puisqu'on n'a jamais fini de se rendre semblable au Père céleste qui est parfait. Nous comprenons la sympathie du Christ pour cet adolescent qui accourait à lui, « *Intuitus eum dilexit* » (*Mc,* X, 21). Celui qui disait avec une telle candeur et une telle flamme : « J'ai observé tous ces préceptes depuis mon enfance : que me manque-t-il encore? », celui-là révélait, en ce premier temps, une âme vraiment évangélique et méritait la prédilection du Maître. Il a résisté à l'appel; mais la question ardente : « Que me manque-t-il encore? » exprime bien le christianisme en sa profondeur. S. François de Sales énonce une vérité première lorsqu'il dit, en un langage peut-être alambiqué et précieux dans la forme : « Quant aux biens spirituels, celui-là n'en a pas ce qui lui suffit auquel il suffit d'avoir ce qui lui suffit; et la suffisance n'est pas suffisante, parce que la vraie suffisance ès choses divines consiste en partie au désir de l'affluence [38]. » La suffisance n'est pas suffisante, tel est le paradoxe de la loi chrétienne que Bergson exprimait dans cette formule : « On pourrait dire que l'élément stable du christianisme, c'est l'ordre de ne s'arrêter jamais [39] ».

La loi du Christ.

Finalement ce qui explique tous ces caractères de la loi évangélique

36. *Contra Gentes,* IV, 22. Cfr *In II Cor.,* c. 3, l. 3.
37. *Sum. Theol.,* I^{a} II^{ae}, q. 108, a. 1 ad 2.
38. *Traité de l'amour de Dieu,* L. VIII, ch. 8.
39. Bergson à M. Pouget, cité dans J. Guitton, *Portrait de M. Pouget.*

c'est qu'elle est, au sens plénier du terme, la loi du Christ. L'homme était devant un texte, une lettre, un code : maintenant il est en présence d'une personne vivante. La loi chrétienne n'est pas seulement la loi du Christ parce qu'elle est promulguée par lui et qu'elle est l'expression de sa volonté : elle est aussi et surtout la loi que le Christ est lui-même. S. Justin, dialoguant avec le juif Tryphon, déclarait : « Le Christ nous a été donné, loi définitive et éternelle, testament fidèle après lequel il n'y aura plus ni loi, ni précepte, ni aucun commandement [39bis], *Lex Christi, lex Christus.* Si la loi évangélique est intérieure, c'est que le Christ habite par la foi en nos cœurs » (*Ephés.*, III, 17) et que le chrétien doit répéter la parole de l'Apôtre : « Je vis, non ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.*, II, 20). Si la loi évangélique est une liberté, c'est que « le Seigneur, c'est l'Esprit et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*II Cor.*, III, 17). Si la loi évangélique est illimitée, c'est que tout chrétien doit redire : « Je ne suis pas déjà au but, ni déjà devenu parfait; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus » (*Phil.*, III, 12). Si la loi évangélique est un amour, amour unique, unifiant et total, c'est que « l'amour du Christ nous presse » (*II Cor.*, V, 14), c'est que « ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi (dans le don de moi-même) au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi » (*Gal.*, II, 20).

VI. LE CHRETIEN ET LA LOI EVANGELIQUE

Le rappel de ces idées essentielles permet de déterminer facilement l'attitude du chrétien devant la loi évangélique. Nous voudrions insister sur quelques aspects de cette attitude.

Elle est d'abord une fidélité. L'observation loyale de la loi s'impose, bien évidemment, dans les commandements graves. Car, en dépit de ce que proclament les immoralistes modernes « rien n'est vrai, tout est permis », en dépit de ce qu'affirment dans la pratique tant de consciences démoralisées, il n'est pas vrai que tout soit licite, parce que tout serait bagatelles sans importance véritable au regard de Dieu. Il est bien sûr qu'il n'y a au fond qu'un péché, le refus d'aimer. Mais précisément il est des cas où Dieu engage pleinement son autorité : tu aimeras et tu aimeras de cette manière, en exprimant ton amour dans cette action que je t'impose. Déjà S. Paul devait mettre en garde les premiers chrétiens contre la tentation de laxisme : « Vous avez été appelés à la liberté; seulement que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair » (*Gal.*, V, 13).

Et au cours des siècles, l'Eglise a dû multiplier les avertissements

39bis. *Dialogue avec Tryphon*, n. 11.

à l'adresse de ceux qui confondaient liberté chrétienne et affranchissement de toute morale. Luther lui-même devait avouer mélancoliquement : « Hélas ! maintenant que l'Evangile est de nouveau annoncé dans l'Eglise, ils n'ont appris qu'à abuser de la liberté chrétienne [40]. »

L'obéissance loyale doit s'étendre à la lettre des lois positives et à leurs détails parfois minutieux. Dans son réquisitoire contre les pharisiens, Notre-Seigneur leur reproche avec véhémence leurs scrupules de conformisme sur des prescriptions secondaires, allant de pair avec l'oubli des lois essentielles ; mais il conclut : « Il fallait pratiquer les unes sans pour autant négliger les autres » (*Mt.*, XXIII, 23). Il est possible que tel précepte positif semble arbitraire. Un précepte positif risque toujours de sembler arbitraire ; et c'était la suggestion murmurée par le tentateur à la première femme : « Est-ce que Dieu aurait dit : « Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? » (*Gen.*, III, 1). Il est possible que nous n'apercevions guère la connexion entre l'accomplissement de tel précepte positif et les requêtes de la charité essentielle. Mais c'est précisément le rôle de l'Eglise parlant au nom du Christ de nous garantir que ce lien existe réellement et que notre amour pour Dieu doit s'exprimer de cette manière déterminée. Nous n'avons plus dès lors qu'à nous reposer dans cette assurance.

Evidemment l'observation des lois positives, des détails et des rubriques n'a jamais de valeur que comme signe de l'amour ; mais elle peut être le signe d'un grand amour, tout comme la désobéissance peut être le signe d'un égoïsme mortel. Beaucoup aujourd'hui ont du mal à le comprendre. Va-t-on me damner pour quelques bouchées de viande, mangées en dehors des jours ou des heures réglementaires ? Un prêtre sera-t-il réprouvé pour avoir omis volontairement de réciter quelques psaumes ? Dieu attache-t-il une importance à ce qui n'a pas d'importance ? La destinée humaine peut-elle se jouer sur l'infinitésimal ? Parler ainsi est méconnaître notre condition réelle. L'homme vit toujours dans ce qui peut bien sembler infinitésimal. Seuls quelques sots, infatués d'eux-mêmes, peuvent s'imaginer que sans eux le monde ne tournerait plus. Où sont les grandes actions, « objectivement grandes », que nous pourrions offrir à Dieu ? La mort même d'un homme, dans l'immensité de l'univers, n'est qu'un incident léger, une ride imperceptible sur l'étendue de l'histoire. Ayons l'humilité d'admettre que nous vivons dans les petitesses, « En ce qui était peu tu as été fidèle » (*Mt.*, XXV, 21), dit le Maître pour complimenter le bon serviteur. Il faut toutefois récuser les mesures qui seraient matérialistes. Ces petitesses des actes humains sont très grandes par leur signification. Elles révèlent l'état d'une âme, sa noblesse et éventuellement son ignominie. Faire tomber quatre garins d'encens sur

40. *Petit catéchisme.* Préface.

le feu allumé devant l'autel de Jupiter était matériellement peu de chose : la fumée légère qui s'élevait quelques secondes ne modifiait pas le cours des astres; mais ce geste insignifiant était terriblement significatif : pour le chrétien, c'était trahir, apostasier, tout renier et tout perdre. Inversement le moindre don peut témoigner d'une générosité splendide : les bedeaux du temple ont considéré comme négligeables ces deux oboles de la veuve, qui compliquaient sans profit leurs additions; mais le Fils de Dieu a admiré la générosité totale de la pauvresse (*Luc,* XXI. 3). Il est possible que des minuties de bonnes sœurs au fond de leurs couvents — que nous serions tentés, dans notre orgueil, de juger risibles — excitent l'admiration des anges et du Roi des anges et qu'ils y voient un amour ambrasé. La vie est faite de médiocres détails : le tout est de la vivre avec une âme qui ne soit pas médiocre.

L'exemple des saints est, sur ce point, irrécusable. Ce qui nous frappe et peut-être nous déconcerte d'abord chez un homme tel qu'Ignace de Loyola, c'est une hauteur de vues qui atteint le sublime, une amplitude de regard véritablement universelle, une flamme incendiaire capable de mettre le feu au monde, autant de traits par lesquels son âme s'apparente si bien à l'âme de S. Paul, et avec cela un souci du détail qui nous paraît de la myopie ou du moins cette attention de l'horloger, muni de sa loupe et s'absorbant dans les vis et les rouages. Après avoir proclamé, au frontispice des *Constitutions,* que la loi d'amour et de charité, gravée dans les cœurs par l'Esprit-Saint devrait suffire à tout et qu'en tout on doit compter sur elle, il en vient à prescrire à ses religieux les détails du maintien extérieur ou la manière de sonner quand on entre dans la maison. Et dans les *Exercices spirituels,* nous trouvons juxtaposés les plus nobles offrandes à Dieu, inspirées par le plus haut amour mystique et toute une réglementation, un ensemble de procédés, certains diraient de recettes, qui pourraient faire passer Ignace pour un rubriciste de la sainteté.

Evidemment S. Ignace représente dans ce genre un cas privilégié. Mais tous les saints, avec des nuances diverses, nous donnent le même enseignement. Les exemples abondent chez les grands mystiques. S. François de Sales cite celui de sainte Catherine de Sienne : « Un jour, dit-il, elle était en un ravissement qui ne lui ôtait pas l'usage de ses sens et tandis que Dieu lui faisait voir des merveilles, un sien frère passa près d'elle, qui faisant du bruit la divertit, en sorte qu'elle se retourna pour le regarder un seul petit moment. Cette petite distraction survenue à l'imprévu ne fut pas un péché ni une infidélité, ains une seule ombre de péché et une seule image d'infidélité; et néanmoins la très sainte mère de l'Epoux céleste l'en tança si fort et la glorieux saint Paul lui en fit une si grande confusion qu'elle pensa fondre en larmes [41]. » Si les grands mystiques fixent leur attention

41. *Traité de l'amour de Dieu,* L. X, ch. 13.

sur des détails, ce n'est pas étroitesse d'esprit; s'ils se font des reproches sanglants pour ce qui nous paraît des peccadilles, ce n'est pas scrupule. Mais ils comprennent mieux que nous la majesté divine et que rien n'est insignifiant dans l'amour. Le don total que nous faisons de nous-mêmes à Dieu, ce trésor de notre charité, se monnaye, jour après jour, dans la vie réelle, en une très petite monnaie. On a dit que le génie était une méthode au service d'une passion : il se peut. En tous cas, la sainteté est assurément une fidélité précise et qu'on peut dire méthodique, mais animée par un grand amour.

N'allons pas en conclure qu'on doive s'absorber dans une comptabilité, moins encore qu'on puisse juger de sa propre valeur en fonction de cette comptabilité. Le bilan ne pourrait d'ailleurs nous sembler satisfaisant que si nous accordions une importance absolue à l'observance extérieure, à ce que Péguy appelait « nos maigres exactitudes ». C'est à ce prix, au prix d'une rechute dans le pharisaïsme, que nous pourrions nous donner une bonne conscience, cette bonne conscience dont on a dit qu'elle est « une invention du diable [42]. »

En réalité, devant Dieu, nous sommes toujours des serviteurs insuffisants, qui n'ont pas qualité pour se décerner des brevets de bonne conduite : « Quand vous aurez fait tout le possible, dites : nous sommes des serviteurs inutiles » (*Luc*, XVII, 10). Et même nous sommes généralement, vis-à-vis de Dieu, des débiteurs insolvables et des banqueroutiers. Nous n'avons pas droit aux prix d'excellence, moins encore aux permissions de nous reposer.

Car, nous le disions, la tension soutenue et l'effort renouvelé vers ce qui est plus parfait est la loi même du christianisme, le ressort de toute vie chrétienne authentique. Rien n'est donc plus faux ni plus néfaste que d'imaginer, parmi les chrétiens, une division entre les médiocres, qui peuvent en somme se sauver à bon compte, en se bornant à éviter le trop scandaleux, le trop criminel, et, d'autre part, les généreux, les champions de la sainteté, des athlètes exceptionnels. Evidemment, il y a bien, en fait, dans le peuple chrétien, les médiocres et les saints. Mais on a dénoncé à juste titre comme antichrétienne l'idée qu'il y aurait un minimum légal, assez bas du reste mais suffisant, avec un surplus qui serait seulement facultatif. Il y a certes une limite au-dessous de laquelle il ne faut pas descendre, car ce serait le péché mortel : on n'en doit pas conclure qu'éviter le péché mortel est une preuve très largement suffisante d'amour de Dieu, une réalisation appréciable qui doit calmer tout désir et toute inquiétude ultérieure. Comme l'écrivait excellemment le P. de Montcheuil, « le surplus est, je ne dis pas la règle, mais le normal; ce que l'on traite de suffisant n'est que du toléré et encore sous certaines conditions, pourvu que ne soit pas exclu le désir au moins d'un progrès, le désir

42. A. Schweitzer.

de surmonter sa lâcheté présente. Qu'il soit interdit de descendre au-dessous d'un certain niveau, cela n'empêche qu'il demeure essentiel de vouloir, au moins confusément, s'élever au-dessus [43]. »

La patience devant la faiblesse de l'homme ne constitue pas une permission d'être égoïste jusqu'à un certain degré. Car ce ne sont pas seulement les manifestations les plus choquantes de l'égoïsme qu'il faut éliminer; c'est l'égoïsme même qu'il faut pourchasser inlassablement. On doit comprendre en effet que tout ce qu'il occupe de place en nous est enlevé à Dieu, à Dieu qui a droit à toute la place et la réclame : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur [44] ».

S. Paul se compare au coureur dans le stade « oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus » (*Phil.*, III, 13-14). Rien de plus niais, pour un coureur, que de ralentir volontairement l'allure et d'aller à petits pas au vestiaire, alors que la ligne de but est encore là-bas, devant lui. La course ne doit finir pour nous qu'à notre dernier instant sur terre; la ligne de but est au ciel; le prix à recevoir est « là-haut ».

Lorsque l'Apôtre, au chapitre treizième de la première aux Corinthiens, énumère les caractéristiques de la charité et du même coup nous indique de quelle manière nous devons la pratiquer, il ne signale encore que quelques-unes de ses manifestations, manifestations partielles et par le fait même toujours insuffisantes : l'agapè qui est dans les cœurs chrétiens est un au-delà de tout ce qui peut la manifester, elle est une possibilité de réalisations toujours meilleures.

Il est d'ailleurs remarquable que les commandements de Notre-Seigneur formulés dans l'Evangile ne sont pas des préceptes dont l'observation serait pour ainsi dire limitative et favoriserait légitimement l'arrêt dans la course et la pause, chère à nos paresses [45]. « A des règles de minimum, dit un commentateur, il substitue des conseils de perfection qui tendent vers l'infini. L'aspect paradoxal de quelques-unes de ses indications indique bien que, sur cette voie, la charité pourra toujours se surpasser elle-même [46]. » Telles sont les recommandations du Discours sur la montagne : « Vous avez appris qu'il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent. Eh bien! moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant : au contraire, quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre; veut-il te faire un procès et prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau; te requiert-il pour une course d'un mille, fais-en deux avec lui. A qui te demande, donne; à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos » (*Mt.*, V, 38-42). On ne peut pas voir dans ces textes de brillants paradoxes

43. *Mélanges théologiques.* La loi d'amour.
44. Cfr Y. de Montcheuil, *ibid.*
45. Cfr C. H. Dodd, *Gospel and Law.*
46. M.-J. Lagrange, O.P., *L'Evangile de Jésus-Christ*, p. 149.

littéraires. Mais manifestement, il ne s'agit pas davantage de recettes de morale. Ces prescriptions ne sont pas toujours réalisables ; parfois même il est illicite de les observer aveuglément : on donnerait une prime aux voleurs et aux injustes, on contribuerait à détruire la morale sociale et le droit des gens. Mais ce qui est toujours opportun et toujours obligatoire pour le chrétien, c'est la patience, l'humilité, le respect de l'homme, y compris de celui qui semble le moins respectable. Tel est le sens de ces préceptes. Le Christ nous indique la qualité que doit avoir notre action pour se conformer au modèle de la charité divine et la direction qu'elle doit suivre pour se rapprocher un peu de ce modèle qui restera toujours inaccessible [47].

Enfin — et c'est bien évidemment le trait essentiel — toute la conduite morale du chrétien doit être un amour pour le Christ. « Le Christ nous a été donné, loi définitive et éternelle. » Que le Christ soit lui-même la loi, c'est peut-être le seul moyen de nous faire aimer la loi. Claudel disait en grommelant : « Certes, nous aimons Jésus-Christ, mais rien au monde ne nous fera aimer la morale. » Evitons le ridicule de prendre trop au sérieux une boutade. Il faut bien pourtant le remarquer, jamais la morale — qui est la volonté de Dieu — ne peut être remplacée par je ne sais quel amour sentimental pour le Christ, qui pourrait tenir lieu de l'obéissance aux commandements : amour illusoire que le Maître a condamné : « Ce n'est pas en me disant : Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le royaume des cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (*Mt.*, VII, 21). Seulement, il est bien vrai que tous les chrétiens — Claudel y compris — voient disparaître l'aspect revêche de la morale et se prennent à l'aimer quand ils s'aperçoivent que le commandement est la voix même du Christ qui leur dit : « Viens, suis-moi ! », quand ils comprennent qu'obéir à la morale est pour nous le moyen de nous conformer à lui, de vivre en lui pour qu'il vive en nous, de « nous transformer en son image, de « prendre les sentiments du Christ », de « nous revêtir du Christ ». Le P. de Foucauld se représentait Jésus lui disant : « Ta règle ? Me suivre. Faire ce que je ferais. Demande-toi en toute chose : « Qu'aurait fait Notre-Seigneur ? » Et fais-le. C'est là ta seule règle mais ta règle absolue [48]. » Règle d'or en effet, car le chrétien se définit comme l'homme du Christ. J. Rivière, analysant la mentalité religieuse, écrivait :

« Ce qui fait une mentalité religieuse, ce qui la domine et lui donne sa forme, c'est l'idée de personne, c'est la connaissance, la considération, la vision perpétuelle d'un être vivant et personnel, de Dieu. Au contraire, ce qui fait une mentalité philosophique, c'est l'idée d'universalité, la notion de quelque chose de commun, de pareil, de tiré à n exemplaires. Ainsi la conduite d'un être religieux, même lorsqu'elle lui ressemble par les actes, diffère dans sa racine de la con-

47. Cfr C. H. Dodd, *Gospel and Law.* 4. The Law of Christ.
48. *Ecrits spirituels.* Cité dans St. Lyonnet, *art. cité.*

duite de celui qui ne l'est pas. Il fait tout par imitation, par désir de ressembler à quelqu'un qu'il aime [49]. »

Cette analyse de la mentalité religieuse se vérifie certainement dans le chrétien. Il est, à ce point de vue, aux antipodes du kantisme et de l'impératif catégorique. Ne disons pas de mal de la morale kantienne qui a sa grandeur. Mais si « le ciel étoilé au-dessus de nos têtes » nous intéresse, c'est que nous y cherchons le Christ par qui tout a été fait; si « la loi morale au-dedans de nous » fait battre notre cœur, c'est parce que nous y entendons une voix très aimée. Newman disait : « L'intimité avec le Christ a été de tout temps la caractéristique et comme la définition du chrétien. » Un homme est chrétien au sens fort dans la mesure où il est habité par la pensée du Christ, obsédé par le désir de lui plaire, dans la mesure où le Christ est le motif de son action et sa véritable raison de vivre.

L'homme est ainsi fait que la loi lui cause souvent une lourd ennui et que l'obéissance au devoir lui apparaît comme une corvée assez morne. « Nous avons porté le poids de la chaleur et du jour », disent les ouvriers de la parabole(*Mt.*, XX, 12). On traîne un boulet de galérien. Mais l'amour pour le Christ change la situation. Lui-même l'a déclaré en des phrases paradoxales, que seule l'inattention nous fait trouver toutes naturelles. Un joug est de bois dur et se présente comme une gêne pour la nuque à laquelle on l'impose. Une charge est, par définition, lourde et malcommode. Or le Maître a bien osé parler de son joug qui est doux, de son fardeau qui est léger (*Mt.*, XI, 30). Les vrais chrétiens ont expérimenté qu'il peut y avoir de l'allégresse à accepter et à porter les obligations, le travail, les sacrifices. Ils ont compris qu'ils devaient rendre au Christ le témoignage de leur joie

« Le cœur amoureux, dit S. François de Sales, aime les commandements; et plus ils sont de chose difficile, plus il les trouve doux et agréables, par ce qu'il complait plus parfaitement au bienaimé et lui rend plus d'honneur. Il lance et chante des hymnes d'allégresse quand Dieu lui enseigne ses commandements et justifications. Et comme le pélerin qui va gaiement chantant en son voyage ajoute vraiment la peine du chant à celle du marcher et néanmoins en effet, par ce surcroit de peine, il se desennuie et allège du travail du chemin; aussi l'amant sacré trouve tant de suavité aux commandements que rien ne lui donne tant d'haleine et de soulagement en cette vie mortelle que la gracieuse charge des préceptes de son Dieu. Dont le saint Psalmiste s'écrie : « O Seigneur! vos justifications ou commandements me sont des douces chansons en ce lieu de mon pélerinage [50]. »

Le Psalmiste dit encore : « Je cours sur la voie de vos commandements, car vous avez mis mon cœur au large. » Mais ce psaume CXVIII était comme une prophétie, qui n'est pleinement réalisée qu'au temps de l'Evangile : le cœur humain n'est vraiment « au large » dans

49. *A la trace de Dieu.*
50. *Traité de l'amour de Dieu,* L. VIII, ch. 5.

l'observation de la loi que lorsque dans cette loi et dans ce cœur le Christ lui-même est présent.

VII. « FINIS LEGIS CHRISTUS »

Il faut en revenir à la formule paulinienne. Jésus met fin à la loi, il y met un terme, mais précisément parce qu'il est lui-même la fin de la loi, le but vers lequel elle tendait de tout son effort.

Si l'on doit dire avec S. Thomas que les commandements du Nouveau Testament sont déjà dans l'Ancien Testament quant à la substance, s'il faut reconnaître à la loi une véritable valeur, c'est parce que, d'une manière mystérieuse, le Christ est déjà présent en elle. Et si la loi évangélique n'est pas un judaïsme perfectionné, mais la perfection du judaïsme et de toute loi, c'est parce que l'Evangile est la venue du Christ ici-bas. Car on peut bien abroger un texte par un autre texte, perfectionner une loi par une autre loi écrite. Mais, pour « accomplir la loi », il faut la Personne même de celui qui est l'achèvement et qui, suivant le mot de S. Irénée, apporte avec lui toute nouveauté [51].

Le Dieu fait homme est venu, Législateur et sujet de la loi. Tout ce que le Christ touche, il le transforme ; tout ce en quoi il entre, il le renouvelle. Il transforme le monde en venant dans le monde. Il transforme l'histoire en entrant dans l'histoire. Il transforme l'homme en se faisant homme. Il transforme la condition humaine en acceptant la condition humaine. Il transforme le travail par son travail. Il transforme la douleur en étant l'homme de douleurs. Il transforme la mort en passant par la mort.

De la même manière il transforme la loi : par son enseignement, bien sûr, mais plus encore par tout son agir : « *Praecepta veteris, legis adimplevit Christus opere et doctrina* », dit S. Thomas [52]. Il transforme la loi en l'acceptant, en obéissant à ses prescriptions minutieuses, en se soumettant à la circoncision et à l'offrande au temple, en allant en pèlerinage à Jérusalem, en accomplissant les ablutions rituelles, en portant les houppes au bord de son manteau, en célébrant la fête des Tabernacles et la Pâque.

Il transforme la loi en la vivant comme elle exigeait d'être vécue, comme elle a été vécue cette fois-là seulement, par une réussite unique. L'enthousiasme des vieux psalmistes n'était que froideur, comparé à la flamme de lyrisme qui jaillissait du cœur du Fils de l'homme ; jamais sur les routes humaines, aucun pèlerin n'a chanté comme lui le cantique de la loi. Il la transforme en loi nouvelle, parce que de toutes les observances, de toute la lettre, il fait un acte d'amour brûlant

51. *Adv. Haeres.*, IV, 34, 1 ; *P.G.*, VII, 1083.
52. *Sum. Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 107, a. 2.

pour le Père. Il pourra l'écrire dans nos cœurs, parce qu'il l'a écrite dans son Cœur : « Ce qui lui plaît je le fais toujours » (*Jean*, VIII, 29). La loi deviendra pour nous une vie, parce que l'obéissance était pour lui nécessité vitale et nourriture savoureuse. Il a vraiment accompli la loi au plein sens du mot : il lui a donné son accomplissement en l'accomplissant lui-même.

Il transforme la loi, parce que, ayant vécu en elle et par elle, il s'est soumis à elle jusqu'au bout, « *in finem* ». Il est mort dans un acte d'obéissance à cette loi, qu'avait portée la sainteté divine : il s'est soumis à cette loi aux termes de laquelle le transgresseur devait mourir : il est mort pour expier la transgression innombrable de l'humanité dont il était devenu solidaire. Il est mort en victime, faisant de ce qui était une expiation pénale un acte de charité pleinement réparateur.

Et la loi, qui était morte avec lui sur la croix est, pour ainsi dire, ressuscitée avec lui et en lui, devenant par le fait même la loi nouvelle. « L'Ecriture tout entière n'est qu'un seul livre, disait un théologien du moyen âge, et ce livre unique est le Christ, parce que l'Ecriture divine tout entière parle du Christ et que l'Ecriture divine toute entière est accomplie dans le Christ [53]. » C'est en effet par le Christ et en lui que se fait le passage de l'Ancien Testament au Nouveau : non point par des paroles succédant à des paroles, par une lettre nouvelle remplaçant la vieille lettre vieillie et qui serait elle-même promise au vieillissement, mais par la Parole du Père, par le Verbe venant en ce monde, c'est-à-dire par une Personne vivante et par l'Evénement [54].

Il y a eu l'Incarnation. Du moment que l'Homme-Dieu apparaît sur la terre, l'humanité acquiert des relations nouvelles avec Dieu, une situation nouvelle, des possibilités nouvelles. Il y a eu l'Incarnation : il y a donc la loi nouvelle. Et pour chacun des hommes aussi, le passage de l'Ancien au Nouveau Testament s'opère par le Christ en lui. S. Paul disait : « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une créature nouvelle : les choses anciennes sont passées, voyez, tout est devenu nouveau » (*II Cor.*, V, 17). Et un écrivain médiéval commentait le mystère de la venue du Christ en ces formules suggestives : « Un enfant nous est né. Il est nouveau ou plutôt il est la nouveauté même. Il demeure lui-même et il renouvelle tout : dans la mesure où l'on s'éloigne de lui, c'est le vieillissement ; dans la mesure où l'on revient à lui, c'est la rénovation. [55]. »

Lyon-Fourvière. Gaston SALET, S. J.

53. Hugues de Saint-Victor, *De arca Noe*, l. II, cap. 8. *P.L.*, CLXXVI, 642.

54. Cfr les pages suggestives du P. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*. Conclusion.

55. Guerric, *de Nativitate Christi*, I, 1 ; *P.L.*, CLXXXV, 29. Cité par le P. de Lubac, *op. cit.* Cfr S. Grégoire le Grand : « Legem implevit per mysterium Incarnationis et perfectae humanitatis suae ». *In Ezech.*, IV, n. 5 ; *P.L.*, LXVI, 982.

La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie

La déclaration de méthode par laquelle s'ouvre *Le Phénomène Humain* ne devrait, en principe, laisser aucun doute sur le propos du P. Teilhard de Chardin : « Pour être correctement compris, le livre que je présente ici demande à être lu, non pas comme un ouvrage métaphysique, encore moins comme une sorte d'essai théologique, mais uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique [1]. » On rapprochera cette déclaration d'un texte plus ancien, qu'on vient de rééditer, et dont nous n'avons aucune raison de penser que son auteur l'eût désavoué dans les dernières années : « Le secret de l'Homme n'est pas dans les stades dépassés de sa vie embryonnaire (ontogénique ou phylogénique) ; il est dans la nature spirituelle de l'âme. Or, cette âme, toute de synthèse en son activité, échappe à la Science, dont l'essence est d'analyser les choses en leurs éléments et leurs antécédents matériels. Seuls, le sens intime et la réflexion philosophique peuvent la découvrir [2] ». Et plus haut, dans la même étude : « Le paléontologiste pur est uniquement préoccupé d'enchaîner entre elles les apparences sensibles ; il cherche sans philosopher, à dérouler le film de la vie [3] ». Par là, Teilhard nous donne à comprendre en quel sens *Le Phénomène Humain* est un mémoire scientifique : ouvrage exclusivement appliqué à analyser les choses — toutes les choses, la prévie, la vie, l'homme — en leurs éléments et leurs antécédents matériels et à enchaîner entre elles ces apparences sensibles ; et quand il traite de l'homme, soucieux de ne pas le considérer en sa nature spirituelle, puisque celle-ci échappe à la science et relève de la seule réflexion philosophique ; simplement attentif à déceler les conditions temporelles et phénoménales de l'origine et du développement humain.

Cette manière de comprendre la science positive et de la distinguer de la philosophie est, en somme, toute classique.

---

1. *Le Phénomène Humain,* Paris, 1955, p. 21. La *Nouvelle Revue Théologique* a publié, sous la plume du P. J. Galot, un bref exposé critique de l'ouvrage du P. Teilhard, *« Le Phénomène humain », A propos d'un ouvrage récent,* t. 78, 1956, pp. 177-182. Sur l'ensemble de l'œuvre scientifique de Teilhard, cfr E. Boné, *Pierre Teilhard de Chardin, S. J.,* dans la *Revue des Questions scientifiques,* t. CXXVII, 5e série, t. XVII, 1956, pp. 90-104. Sur la méthode, la meilleure étude est, à notre connaissance, celle de C. d'Armagnac, *Philosophie de la nature et méthode chez le P. Teilhard de Chardin,* dans les *Archives de Philosophie,* t. 20, 1957, pp. 5-41.

2. Cfr *La Paléontologie et l'apparition de l'homme,* article paru dans la *Revue de Philosophie,* 1923, et reproduit dans Pierre Teilhard de Chardin, *L'Apparition de l'Homme,* Paris (Editions du Seuil), 1956 (le texte cité, p. 81).

3. Id., *ibid.,* p. 54.

« Quel est donc l'objet propre de la science? Ce sont les phénomènes comme tels, les *faits* d'expérience, externe et interne, *considérés comme faits d'expérience*; ou, plus exactement, ce sont les rapports des phénomènes, rapports donnés dans l'expérience. Que ces mêmes faits puissent être considérés à un autre point de vue, personne ne le contestera parmi ceux, du moins, qui admettent la possibilité de la métaphysique. Mais cet autre point de vue définit précisément une connaissance qui n'est pas la science.

» Comment procédera cette dernière? Sa méthode lui est imposée par son objet; il s'agit de déterminer des rapports donnés dans l'expérience; la science sera donc expérimentale. Le savant commencera par noter le plus soigneusement possible les rapports qui se présentent spontanément à lui (*observation*) [4]. » « Quel sera le résultat de ce travail d'observation et d'expérimentation, à supposer qu'il réussisse? Ce sera un *fait*; car un fait, c'est une relation entre phénomènes, exprimable dans un jugement singulier.

» Mais un fait comme tel n'intéresse guère le savant. Il n'a de valeur à ses yeux que s'il est susceptible de se reproduire indéfiniment. Ce que le savant cherche d'abord, ce sont des *lois*, ce sont des rapports *constants* entre les phénomènes. Peu importe ici la manière dont peut se justifier ce passage des faits particuliers et contingents aux lois universelles et nécessaires.

» La formule générale des lois est la suivante : Tel phénomène A bien déterminé étant posé, tel phénomène B, bien déterminé également, le suit ou l'accompagne invariablement [5]. »

Ainsi, deux premières étapes que doit franchir le savant dans l'étude de la nature : observation-expérimentation des faits d'expérience considérés comme tels, et induction ou passage à la formulation des lois.

« On peut remarquer déjà, d'une étape à l'autre, un progrès vers l'unification du donné. Le rapport, qui constitue le fait, unifie deux phénomènes, strictement déterminés dans l'espace et dans le temps. La loi rassemble, dans un énoncé unique, une multitude indéfinie de faits, quels que soient le point de l'espace ou l'instant de la durée où ils se produiront.

» Le savant ne s'arrêtera pas dans cette voie. Ce qu'il cherche, au fond, c'est l'unité; son œuvre ne sera achevée que le jour où il sera parvenu à découvrir un principe unique, à partir duquel il puisse déduire, par voie analytique, l'immense variété des lois expérimentales. Voilà l'idéal. Est-il réalisable? Il semble plutôt que ce soit une limite, au sens strict du mot, c'est-à-dire un terme dont on peut se rapprocher de plus en plus, sans cependant pouvoir l'atteindre. Quoi

4. Nous empruntons ces éléments de philosophie des sciences au P. A. Grégoire, *Immanence et Transcendance*, Bruxelles, 1939, p. 147.
5. Id., *ibid.*, p. 148.

qu'il en soit, que cette unité doive rester un idéal ou qu'elle puisse être réalisée de fait, c'est bien cette tendance à l'unité qui est caractéristique du travail scientifique. Faute de pouvoir y atteindre d'emblée, la science se résigne d'abord à des synthèses partielles. On se contente de *théories* multiples, groupant chacune un nombre plus ou moins considérable de lois.

» Le principe qui est à la base d'une théorie est, le plus souvent, une *hypothèse*.

» Son rôle essentiel vient d'être indiqué : elle doit être un principe d'où les lois puissent se déduire [6] ». C'est pourquoi, au reste, parce qu'elle est, par définition, principe de déduction possible des lois et des faits, l'hypothèse scientifique, il faut le souligner fortement, doit être du même ordre phénoménal que ces derniers. Les explications qu'elle peut avoir à fournir ne peuvent concerner que les successions des phénomènes dans le temps.

Revenons au *Phénomène Humain* et demandons-nous si le grandiose ensemble qu'il nous présente se construit exclusivement, comme il l'affirme lui-même, selon le canon et la méthode de la science ainsi comprise. Une lecture superficielle pourrait le donner à penser : sans doute, le rôle conféré par Teilhard à la théorie, à l'hypothèse est considérable : théorie de l'unité d'étoffe de l'univers et théorie de l'évolution universelle, de l'enchaînement de la matière à la vie, et de la vie à l'esprit ; mais, précisément, ce recours à l'hypothèse serait encore démarche scientifique : troisième opération unificatrice de la science, dont nous avons reconnu la légitimité.

Mais des doutes ne peuvent pas tarder à surgir. La science, comme telle, ne peut ni prouver apodictiquement, ni établir avec un degré quelconque de probabilité l'existence de Dieu. Cela ressort de ce qu'on vient de dire de son objet et de sa méthode. « Si Dieu peut être objet de science, ce doit être à titre de fait, de loi ou d'hypothèse. Dieu n'est pas un *fait* évidemment. Il n'est pas davantage une *loi*, pas même la loi suprême, à laquelle les lois particulières emprunteraient leur nécessité ». « Mais la science ne peut-elle pas se trouver dans la nécessité de recourir à Dieu, comme à une *hypothèse*? Ce serait, en tout cas, une fort mauvaise hypothèse [7] », une hypothèse qui n'aurait

6. I d., *ibid.*, pp. 148-149.

7. I d., *ibid.*, p. 151. Puisqu'il est entendu que la preuve métaphysique de l'existence de Dieu ne peut procéder que des effets à la cause, elle prend, elle aussi, son point de départ dans les faits d'expérience, non plus cependant selon qu'elle les considère comme tels, mais selon que l'intelligence les envisage en tant qu'êtres et découvre par là leur contingence ; la reconnaissance de cette contingence justifie l'application du principe de causalité métaphysique. Il y a plus ; la même preuve philosophique de Dieu peut partir des faits non pas seulement tels qu'ils sont observés par l'expérience commune, mais tels qu'ils sont élaborés par la science. Par exemple, si le fait du *changement* (1re voie) et celui de l'*ordre cosmique* (5e voie) apparaissent déjà au niveau de l'expérience quotidien-

plus rien de scientifique; Dieu ne se situant sous aucun rapport dans le même ordre phénoménal que les lois et que les faits ne fournit pas à l'esprit du savant un principe à partir duquel il pourrait le moins du monde dériver ces derniers.

Or, dans *Le Phénomène Humain,* le P. Teilhard entend bien nous indiquer une voie au bout de laquelle nous puissions entrevoir tout ensemble l'existence et la transcendance du Dieu-Oméga. L'équilibre évolutif des consciences humaines qui composent la noosphère postule, nous dit-il, l'existence d'un Centre personnel de convergence [8]. nécessité d'un Foyer autonome et suprême pour lier, sans les déformer, dans une atmosphère d'active sympathie, des personnalités élémentaires [9]. En lui-même, et sous réserve de certains assagissements accidentels à lui apporter, ce cheminement vers Dieu que Teilhard nous fait suivre ici est peut-être très valable et l'on a même proposé récemment de le comprendre comme une transposition moderne, substantiellement heureuse, « de l'idée de finalité que saint Thomas exploite dans la dernière de ses cinq preuves de l'existence de Dieu [10] ». Mais il est certain qu'avec lui, nous avons quitté les voies de la science et des hypothèses que peut se permettre l'homme de science, comme tel, pour nous engager sur les voies de la philosophie et de la métaphysique. L'auteur a donc infléchi la ligne de son projet. Sans doute, c'est dans l'homme (dans la convergence des consciences), et non pas dans n'importe quelle donnée sensible inférieure qu'il a placé le fondement de l'affirmation nécessaire du Point Oméga. Mais cette circonstance n'enlève pas son caractère extra-scientifique et déjà philo-

---

ne, il est cependant incontestable que le progrès scientifique apporte une contribution positive à ces deux constatations; par là la preuve métaphysique de Dieu voit s'élargir et se préciser considérablement son point de départ expérimental (cfr, sur ce point, G. Isaye, *Commentaire du Discours de S.S. Pie XII à l'Académie Pontificale des sciences du 22 novembre 1951, sur les preuves de l'existence de Dieu à la lumière des sciences naturelles modernes,* dans *N.R.Th.,* t. 74, 1952, pp. 188-192). Précisément, dans sa grande fresque de l'ordre évolutif de l'Univers, *Le Phénomène Humain* nous met sous les yeux cet élargissement du point de départ de la preuve, et c'est cette circonstance qui gagne, justement, à l'œuvre de Teilhard la faveur de bien des hommes de science d'aujourd'hui. Mais dans les deux cas — que ce soit les phénomènes à l'échelle de l'expérience commune ou à celle de l'expérience scientifique, qui fournissent le point de départ — le *discursus* de la preuve de Dieu reste le même : application du principe de causalité métaphysique. Remarquons, au reste, que l'attitude métaphysique, c'est-à-dire la considération des faits d'expérience selon le caractère de dépendance ontologique, est très naturelle à l'esprit, si naturelle que l'homme de science peut ne pas s'apercevoir qu'il s'y est lui-même engagé; car « l'intelligence, dans chacune de ses démarches, dans chacun de ses actes, s'exprime tout entière, exerce toutes ses virtualités ». « Ceci ne peut cependant pas nous dispenser de distinguer avec soin les points de vue, scientifique et métaphysique, ni nous permettre d'attribuer à la science, comme telle, des conclusions qui relèvent d'une autre discipline » (A. Grégoire, *op. cit.,* p. 156).

8. *Le Phénomène Humain,* p. 289.

9. *Ibid.,* p. 320.

10. D. Dubarle, *A propos du « Phénomène Humain »,* dans *La Vie Intellectuelle,* t. 27, 1956, p. 23, n. 11.

sophique à sa démarche. La science positive, en tant que telle, ne peut envisager l'homme lui-même que selon les conditions phénoménales de son origine et de son développement; or, pas plus que les autres dépendances phénoménales de l'univers, celles de l'homme ne peuvent fonder la nécessité de l'affirmation de Dieu : si donc Teilhard trouve dans l'homme le fondement valable à l'affirmation d'une Transcendance personnelle, c'est qu'il l'a considéré d'un autre point de vue que du point de vue scientifique, à savoir dans sa contingence ontologique, philosophiquement, métaphysiquement. Il y a plus. L'homme, selon son corps, et envisagé dans la dépendance ontologique de celui-ci, peut fournir sa base à l'affirmation de Dieu; ce n'est pas le corps de l'homme qu'a considéré Teilhard, c'est, transparaissant dans le corps, la nature spirituelle : c'est, nous a-t-il dit, dans la convergence nécessaire des *consciences réfléchissantes* en tant que telles que se lit la probabilité du Point Oméga. Or, nous l'entendions plus haut nous dire justement que la nature spirituelle échappe à la science et relève de la seule réflexion philosophique. Ainsi pour être philosophique, sa preuve de Dieu n'a pas même attendu son moment discursif et dialectique, elle l'était déjà dans son point de départ lui-même.

Cette dernière remarque revient à dire qu'il y a, dans *Le Phénomène Humain,* une vue sur l'homme, non plus simplement phénoménale ou scientifique, mais philosophique et réflexive. C'est cette vue que nous voudrions apprécier, en elle-même, et indépendamment de la base qu'elle entend fournir à la probabilité du Point Oméga. Demandons-nous si elle dégage bien la singularité humaine.

Le postulat général, énoncé par Teilhard, de l'unité d'étoffe de l'Univers, faute, sans doute, d'avoir été suffisamment analysé (hypothèse scientifique ou affirmation métaphysique?), l'a ici un peu desservi. On a donné à ce postulat cette expression : « ce qui se manifeste clairement à un niveau donné de l'univers doit exister, au moins à un degré infinitésimal, dans toutes les autres couches de l'univers [11] ». A partir de là, l'extension du psychisme vers le bas, vers l'inorganique, semblait autorisée; le phénomène de conscience, facilement repérable au niveau de la vie animale est, si l'on veut, une anomalie, mais « une anomalie naturelle n'est jamais que l'exagération, jusqu'à devenir sensible, d'une propriété partout répandue à l'état insaisissable [12] ». Mais le même mouvement unificateur de la pensée, qui aboutissait ainsi à une « compréhension exagérément vitaliste [13] »

11. Cette formule n'est pas de Teilhard lui-même; elle a pour auteur le P. d'Armagnac, résumant Teilhard en des termes pleinement connaturels à son style et à sa pensée. Cfr C. d'Armagnac, *art. cit.,* pp. 22, 23.

12. *Le Phénomène Humain,* p. 52.

13. Cette appréciation est celle du P. Dubarle, *art. cit.,* p. 15. Le P. d'Armagnac estime, lui aussi, que l'extension de la notion de conscience aux êtres

des réalités infra-biologiques allait, dans la direction inverse, vers le haut, donner lieu à une application, excessive dans son univocité, des catégories physiques et biologiques au supra-biologique, à l'humain; le propre de l'homme s'exprimerait avec des moyens qui en voilent ou même en effacent un peu la spécificité; de sorte que, en définitive, l'anthropologie demeurerait foncièrement une biologie, au lieu de se développer selon ses lois propres et par une méthode pleinement adaptée à la singularité de son objet.

Sans doute, en bien des endroits, cette singularité du phénomène humain est fortement soulignée. Teilhard l'énonce en termes de conscience, de personne, de liberté, d'amour et surtout de réflexion (« le pas de la réflexion »). « L'Homme, un animal raisonnable, disait Aristote. L'Homme, un animal réfléchi, précisons-nous aujourd'hui, mettant l'accent sur les caractères évolutifs d'une propriété où s'exprime le passage d'une conscience encore diffuse à une conscience assez bien centrée pour pouvoir coïncider avec elle-même. L'Homme non plus seulement « un être qui sait », mais « un être qui sait qu'il sait ». *De la conscience à la deuxième puissance,* comme on l'a dit avec une justesse profonde. Sentons-nous assez ce qu'il y a de radical dans la différence [14]? » Aussi, de l'animal à l'homme « non pas simplement changement de degré — mais changement de nature — résultant d'un changement d'état ».

Mais d'autre part, cette nouveauté de l'esprit n'est pas tellement radicale qu'il n'y ait plus, entre la matière et lui, aucune univocité d'être, ni que l'esprit accomplisse des opérations absolument propres, entièrement ignorées des êtres inférieurs. On nous dit bien : « Abstraction, logique, choix et inventions raisonnées, mathématiques, art, perception calculée de l'espace et de la durée, anxiétés et rêves de l'amour... Toutes ces activités de *la vie intérieure* ne sont rien autre chose que l'effervescence du centre nouvellement formé explosant sur lui-même [15] ». Mais ces explosions sont en continuité ontologique avec des processus amorcés aux niveaux d'être qui les précèdent.

Des activités intellectuelles, par exemple de l'invention, Teilhard dira : « l'invention, cet acte révolutionnaire dont émergent l'une après l'autre les créations de notre pensée, peut être regardée comme prolongeant sous forme réfléchie le mécanisme obscur par lequel toute forme nouvelle a jamais germé sur le tronc de la vie [16] ».

---

inférieurs n'est plus démarche scientifique, mais extrapolation injustifiée du point de vue expérimental; cfr *art. cit.,* pp. 23, 24.

14. Cfr l'étude *Les singularités de l'espèce humaine,* article considérable, qui nous livre le dernier état de la pensée du P. Teilhard, publié après sa mort dans *Annales de Paléontologie,* t. 41, 1955, et reproduit (augmenté d'un Appendice inédit sur *La Nature du Point Oméga*), dans *L'Apparition de l'Homme,* pp. 293-374; les lignes auxquelles renvoie notre texte se trouvent pp. 313-314.

15. *Le Phénomène Humain,* pp. 181, 182.

16. *Ibid.,* p. 248.

Des activités volontaires, et notamment de l'amour, même dans ses décisions les plus hautes et les plus libres : « Considéré dans sa pleine réalité biologique, l'amour (c'est-à-dire l'affinité de l'être pour l'être) n'est pas spécial à l'Homme. Il représente une propriété générale de toute Vie, et comme tel il épouse, en variétés et en degrés, toutes les formes prises successivement par la matière organisée. Chez les Mammifères, tout proches de nous, nous le reconnaissons facilement avec ses modalités diverses : passion sexuelle, instinct paternel ou maternel, solidarité sociale, etc. Plus loin ou plus bas sur l'Arbre de la Vie, les analogies sont moins claires. Elles s'atténuent jusqu'à devenir imperceptibles. Mais c'est ici le lieu de répéter ce que je disais du « Dedans des Choses ». Si, à un état prodigieusement rudimentaire sans doute, mais déjà naissant, quelque propension interne à s'unir n'existait pas, jusque dans la molécule, il serait physiquement impossible à l'amour d'apparaître plus haut, chez nous, à l'état hominisé. En droit, pour constater avec certitude sa présence chez nous, nous devons supposer sa présence, au moins inchoative, dans tout ce qui est. Et, en fait, à observer autour de nous la montée confluente des consciences, nous voyons qu'il ne manque nulle part. Platon l'avait déjà senti, et immortellement exprimé dans ses Dialogues. Plus tard, avec des penseurs comme Nicolas de Cues, la philosophie du moyen âge est revenue techniquement sur la même idée. Sous les forces de l'amour, ce sont les fragments du Monde qui se recherchent pour que le Monde arrive. En ceci, nulle métaphore, — et beaucoup plus que de la poésie. Qu'elle soit force ou courbure, l'universelle gravité des corps, dont nous sommes tant frappés, n'est que l'envers ou l'ombre de ce qui meut réellement la Nature. Pour apercevoir l'énergie cosmique « fontale », il faut, si les Choses ont un dedans, descendre dans la zone interne ou radiale des attractions spirituelles. L'amour, sous toutes ses nuances, n'est rien autre chose, ni rien moins, que la trace plus ou moins directe marquée au cœur de l'élément par la Convergence psychique sur soi-même de l'Univers [17] ».

D'une manière générale, Teilhard ne s'applique guère à circonscrire les activités spirituelles, puis à les décrire en elles-mêmes, dans leur spécificité. Les situant sur le prolongement des activités biologiques et physiques, les considérant comme de simples formes éminentes (réfléchies) de processus déjà substantiellement vérifiés aux étagements inférieurs, on comprend qu'il les exprime le plus souvent au moyen de concepts empruntés, simplement et sans correction, à ces derniers : grains de pensée, force et courbure, amour-énergie, au risque d'en estomper les traits distincts. Et c'est bien, au reste, parce que l'intelligence n'est guère à ses yeux que l'aboutissement de la nature et de la vie que Teilhard, après lui avoir appliqué les mêmes

17. *Ibid.*, pp. 293, 294.

concepts, lui reconnaît aussi les mêmes lois. Dès l'heure où la conscience (à la seconde puissance) apparaît, voici que s'amorce un nouveau mouvement ascensionnel sur la spirale évolutive ; et bientôt, avec l'*Homo sapiens,* la noosphère commence pour de bon à se tisser ; puis, après une première phase d'expansion planétaire, l'humanité entre brusquement en un régime de compression sur elle-même : nous assistons aujourd'hui à la totalisation de l'espèce, sous les forces de coréflexion. Mais toute cette évolution de la noosphère est encore, non pas seulement *métaphoriquement,* mais bien *proprement* de l'évolution biologique et naturelle [18], régie par la loi universelle toujours identique de la centro-complexification-conscience, précisément parce que l'histoire humaine est faite substantiellement de la même étoffe que la nature et que la vie.

Par là, *Le Phénomène Humain* apparaît au lecteur un peu informé de philosophie contemporaine, curieusement inactuel. Nous songeons surtout à la phénoménologie et à diverses formes d'existentialisme auxquelles elle a donné naissance. Faut-il le rappeler, la phénoménologie se distingue de la science en ceci qu'au lieu de considérer dans les phénomènes les relations constantes, les liaisons de cause à effet, d'antécédent à conséquent, elle les considère en eux-mêmes, non sans opérer à leur égard une triple réduction : la réduction philosophique, description pure des phénomènes (extérieurs ou intérieurs), « retour aux choses elles-mêmes » telles qu'elles se donnent en deçà des discours, des opinions, des « préjugés », des théories et des systèmes, dans lesquels nous les avons enrobées [19] ; la réduction éidétique, discernement des structures essentielles des phénomènes, au delà des singularités individuelles ou accidentelles de chacun d'entre eux ; enfin, chez Husserl du moins, la réduction transcendantale, découverte du « moi pur » comme du « centre de référence » de tous les contenus de conscience, par mise entre parenthèses de l'existence du monde et de la subjectivité empirique [20].

Or, par cette méthode de description des prédicats essentiels des phénomènes, à quels résultats la phénoménologie est-elle parvenue, en ce qui concerne la détermination de la nature et de l'esprit, du biologique et de la conscience et de leurs rapports respectifs ? Entendons bien la question : nous ne demandons pas à la phénoménologie sa solution au problème de savoir selon quels rapports la conscience et

---

18. *L'Apparition de l'Homme,* p. 329.

19. Cfr E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* t. I, traduction de *Ideen,* I, par P. Ricoeur, Paris, 1950, p. 63 et p. 61 (*Ideen,* I, p. 35 ; p. 33).

20. Id., *ibid.,* pp. 188-190 (*Ideen,* I, pp. 109, 110). Qu'il y ait lieu de distinguer, chez Husserl, ces trois moments dans la réduction, cfr G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl,* Paris, 1941, p. 55 et p. 38, n. 4.

le biologique existent dans la réalité [21] : la phénoménologie, ayant, par la nature même de sa méthode, mis hors circuit la croyance à l'existence, n'a rien à répondre à une question qu'elle ne pose pas directement ; mais nous demandons aux phénoménologues : comment croyez-vous devoir décrire ces deux grandes régions d'être qui s'appellent conscience et nature, quels caractères offrent-ils en tant que contenus de conscience, et par quelles catégories pensez-vous avoir à les exprimer ? A quoi l'on nous répond : par des catégories entièrement étrangères les unes aux autres. A la lumière des réductions susdites, la conscience se dévoile non plus (comme c'est le cas aux yeux de la psychologie scientifique) comme un « domaine mondain » parmi les autres, mais comme le milieu universel de présentation des objets, comme un domaine privilégié, antérieur à tous les domaines mondains, unique dans sa priorité absolue et « par lequel nous accédons à tout ce qui existe, dans quelque sens que ce soit [22] ».

C'est surtout la réduction transcendantale qui est, ici, révélatrice. Avant de l'avoir effectuée, notre attitude vis-à-vis de la conscience est celle-même que nous avons vis-à-vis de tout le domaine mondain : nous la voyons comme une chose parmi les choses, une région juxtaposée aux autres régions éidétiques. Vue qui n'est point totalement fausse : il existe une conscience empirique, objet nécessaire et légitime de la psychologie pré-phénoménologique. Mais vue incomplète, naïve et partiellement illusoire : la réduction nous fait voir que tous les *cogitata*, y compris la conscience empirique elle-même, renvoie à un « je » qui est leur racine commune, le principe de chacun d'entre eux et de l'unité de tous. Nous comprenons alors que l'attitude naturelle est une sorte d'aliénation de la conscience et de nous-mêmes (attitude selon laquelle « je suis d'abord oublié et perdu dans le monde, perdu dans les choses, perdu dans les idées, perdu dans les plantes et les bêtes, perdu dans autrui, perdu dans les mathématiques »), et que « ce que j'appelle *vivre* c'est me cacher comme conscience naïve au creux de l'existence de toutes choses [23] » ; ou, pour exprimer le même résultat en termes positifs, nous découvrons le vrai statut de la conscience, qui est d'être hors du monde et avant le monde (en même temps d'ailleurs que visée du monde, car la conscience pure, contrairement à ce qu'a pensé Descartes, n'a rien d'un *Cogito* fermé sur soi-même), conscience *transcendantale,* constitutive de tous les domaines mondains, donatrice universelle de toutes les significations et de toutes les valeurs.

---

21. Par exemple, comment ils s'unissent dans l'homme ; on sait qu'à cette question, la métaphysique aristotélico-thomiste répond : le rapport de l'âme spirituelle au corps est celui d'une forme substantielle subsistante à une matière.

22. Cfr A. Gurwitsch, *Théorie du Champ de la conscience,* Paris, 1957, p. 138.

23. Cfr Husserl-Ricoeur, *Idées,* t. I, Introduction de Ricœur, p. XX.

La conséquence de cette découverte pour la réponse à la question que nous avons posée sur le rapport de la conscience et de la nature éclate aux yeux : la conscience et l'être réel (ou mondain) ne sont aucunement deux espèces d'êtres associées en un tout réel; seules conspirent en une synthèse les choses apparentées par leur essence matérielle. Ce n'est pas le cas ici. Sans doute, à « l'être immanent ou absolu » (la conscience) et à l'être transcendant [24] on peut appliquer les mots « étant » (*seiende*), « objet » (*Gegenstand*), mais ce n'est que par « référence à des catégories logiques vides ». En d'autres termes, conscience et nature communient bien dans la notion d'être et d'objet au sens où objet signifie « tout sujet possible de jugements prédicatifs vrais », mais cette notion, qui n'est que la première des catégories de l'ontologie formelle, n'est qu'une forme purement logique et vide de tout contenu réel; de sorte que, conscience et nature sont, du point de vue matériel, entièrement hétérogènes. « Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens [25]. » Par suite aussi, évitons d'étendre à l'expression du sujet les déterminations propres aux choses, mais assurons au contraire l'originalité de la conscience par rapport à toute nature pensée objectivement, originalité telle que nulle cosmologie (ni cosmogénèse) ne peut englober cette conscience.

Cette dernière formule n'est pas de Husserl lui-même (nous doutons même qu'il eût consenti à la signer); elle a pour auteur Paul Ricœur, qui, pour le reste, s'est approprié simplement les vues de Husserl et leur a donné une expression qui nous permettra de mesurer mieux encore la distance qui sépare la phénoménologie husserlienne de la pensée de Teilhard. Le principe des cosmologies classiques, nous dit Ricœur, est d'articuler le monde en une hiérarchie de degrés d'être où l'ordre humain s'ajoute à l'ordre vital selon un double rapport de dépendance et d'émergence. La vie et la conscience s'ordonnent dans une échelle de causalités qui sont l'une à l'autre comme une préparation à un achèvement. Mais que suppose cette vue? Qu'il y ait un univers du discours, une ontologie de l'objectivité et de la subjectivité ne consistant pas seulement en un concept purement formel d'être au sens d'objet en général (en entendant par l'objet en général le pensable avec toutes ses significations formelles : quantité, tout et partie, propriété, état de choses, etc.), mais une ontologie matérielle commune à la région de la nature (connue par la perception externe et les sciences objectives de la nature) et à la région de la conscience (connue par la réflexion et par la phénoménologie du sujet). Or, à cette supposition, Ricœur oppose un refus, du moins

24. Husserl entend par « être transcendant » le contenu de ce qu'on appelle la perception externe, expression qu'il préfère éviter parce que « elle appelle de sérieuses réserves » : cfr Husserl-Ricoeur, p. 122 (*Ideen*, I, p. 68).
25. Id., *ibid.*, p. 163 (*Ideen*, I, p. 93).

provisoirement. Il n'y a pas, estime-t-il, de notions réellement pensées qui unifient dans une hiérarchie homogène la nature et le *Cogito*. Les modèles dans lesquels on prétend articuler l'organisation biologique, considérée objectivement, à la liberté, éprouvée subjectivement, altèrent la pureté de l'une et de l'autre et masquent l'hiatus fondamental qui sépare le *Cogito* de la nature objective. Dans ces modèles, d'une part, on intègre toujours à la cosmologie une biologie à demi subjective; on aboutit à une mythologie animiste ou vitaliste; aussi la biologie fera-t-elle bien de renoncer à glisser ces sous-entendus cosmologiques dans ses concepts d'organisation autonome; d'autre part, on superpose toujours à la biologie une psychologie à demi objectivée; on oblitère la qualité du sujet en mettant le sujet dans la nature. Certes, il y a des concepts de la subjectivité, et la qualité de sujet est pensable jusqu'à un certain point; mais ces concepts doivent rester des concepts « propres » (intentionnalité, perception, imagination, vouloir, besoin), des concepts sur mesure, c'est-à-dire à la mesure de l'aperception du sujet par lui-même et de l'aperception de l'autre sujet. Les sujets et les objets ne font pas addition; la nature comme totalité des objets et des sujets est une idée inconsistante [26].

Il est vrai, cette négation d'une communion quelconque de la conscience et de la nature dans une même catégorie d'être réel est, dans son radicalisme, propre à la phénoménologie husserlienne; elle est solidaire de l'idéalisme de son auteur, elle se soutient ou elle se supprime avec lui [27]. Mais sans aller nécessairement jusqu'à ces extrémités, la philosophie d'aujourd'hui, dans son ensemble, souligne, du moins, l'originalité de l'homme : « Une des préoccupations majeures de la pensée contemporaine — entendons par là la phénoménologie, les philosophies de l'existence, voire le marxisme comme matérialisme dialectique — est de réagir contre le naturalisme, c'est-à-dire contre les diverses tentatives pour faire de l'homme une pièce de la nature, un simple moment de l'évolution cosmique [28] ». Refus de pen-

---

26. P. Ricoeur, dans *Philosophie de la volonté*, t. I, *le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949, p. 397-399 (voir aussi p. 184 et p. 188). Ces conceptions de Ricœur ont leur incidence dans les controverses contemporaines entre théologiens catholiques et théologiens protestants sur l'expression de la relation du chrétien à Dieu, les théologiens protestants reprochant aux catholiques l'usage de catégories « chosistes » ou « organicistes » (biologiques) pour traduire cette relation, au lieu d'employer, conformément à l'Ecriture, les catégories pures de la subjectivité; le catholicisme aboutirait ainsi, par ses concepts physiques de surnature, d'élévation à un surcroît d'être, d'influx vital dans le Corps mystique, à neutraliser la grâce, à réifier la bienveillance divine. Cfr, par ex., F. J. Leenhardt, *Des raisons et de la façon d'être protestant*, dans *Verbum Caro*, t. 7, 1953, pp. 24-44. Sans pouvoir trancher ici ce débat, nous donnerons du moins, en fin d'article, quelques remarques dont le développement pourrait, croyons-nous, orienter le lecteur vers une réponse et une solution.

27. Sur cette solidarité, voir Husserl-Ricoeur, *op. cit.*, pp. 160 suiv. (notamment p. 164, n. 3) (*Ideen*, I, pp. 91 suiv.).

28. A. Dondeyne, *L'historicité dans la philosophie contemporaine*, dans *Revue de Philosophie de Louvain*, t. 54, 1956, p. 9.

ser l'homme en catégories d'élan vital et d'évolution, voire en catégories d'espèce biologique. « Tous ces termes relèvent d'abord du monde de la nature. Appliqués à l'homme, ils risquent de masquer ce qui fait précisément le propre de l'homme et de la condition humaine [29]. » Effort (peut-être vain) pour trouver des catégories propres qui assureraient l'expression pure de son existence et de sa liberté.

Non pas que la philosophie contemporaine veuille, dans son ensemble, retourner à une conception purement idéaliste de l'existence humaine, ni voir en l'homme un pur esprit, une conscience désincarnée. Au contraire, elle signale plusieurs manières, pour l'homme, d'être lié au monde. Par exemple, par ses attaches physiques et biologiques, il n'est nullement contesté que l'homme « occupe dans l'évolution biologique une place déterminée, que les sciences naturelles ont pour mission de déterminer [30] » ; l'homme apporte, en naissant, une nature définie, sur laquelle l'hérédité et le milieu ajoutent encore leur cachet ; par là, il est admis que l'effort de Teilhard pour situer l'homme dans l'histoire de la vie n'est pas dépourvu de signification. Ou bien la philosophie contemporaine souligne l'*intentionnalité* essentielle de la conscience, propriété de se rapporter à des objets, de viser une réalité différente du sujet conscient (la conscience est toujours conscience *de* quelque chose) : par là, voilà l'homme présent au monde, en situation, essentiellement « être-auprès-des-choses », « être-jeté-là-dans-le-monde » ; voilà la « facticité » élevée au rang d'élément constitutif de l'existence humaine, et si profondément enracinée en celle-ci qu'elle en menace et même en engloutit souvent la liberté et l'authenticité (Heidegger). Mais toute cette reconnaissance de notre condition incarnée — quelque forme qu'elle revête — n'empêche pas la pensée d'aujourd'hui d'être particulièrement sensibilisée à l'émergence de l'homme au-dessus du flux de la vie et à son originalité spirituelle. On traduira cette originalité de plusieurs manières. Par exemple, en termes d'angoisse. Tandis que l'animal est au repos au sein de la nature, l'homme, dira-t-on, est étonnement, interrogation, souci ; en raison de quoi, il se voit seul, et même unique au milieu des choses ; « un intervalle infini se creuse entre lui et l'univers [31] » ; intervalle que les modernes appellent liberté, c'est-à-dire libération à l'égard de la nature, de la sienne propre et de celle qui l'entoure, faculté de faire surgir, dans le tissu serré du déterminisme cosmique et biologique, les multiples formes de l'altérité : « je suis autre que l'univers » et surtout « je n'existe qu'en face d'autres moi et qu'en réponse à l'interpellation qu'ils m'adressent ». Ou bien, les contemporains mettent en valeur la condition *personnelle* de chacun d'entre nous ; au lieu de nous confondre collectivement dans l'anonymat du phylum,

29. Id., *ibid.*, pp. 8, 9.
30. Id., *ibid.*
31. Id., *ibid.*

on est attentif à remarquer qu'en émergeant au-dessus de l'espèce, chacun de nous prend un nom singulier, et perçoit son existence comme « une tâche à assumer, un sens à réaliser personnellement [32] » : orientation particulièrement notable chez Karl Jaspers (commentateur très fidèle, en cela, de Kierkegaard), selon qui les existences humaines ne peuvent pas se concevoir « comme les parties ou les membres d'une unité fondamentale et connaissable [33] », ni comme des « objets » à considérer du dehors, dans une attitude scientifique et neutre, semblable à celle que nous prenons vis-à-vis des choses. « Je suis irréductible à l'objectivité en tant qu'existence, et il en est de même pour toutes les existences, chacune vis-à-vis d'elle-même, et chacune vis-à-vis de toutes les autres [34] » ; en chacun de nous, il y a une part de mystère, qui est l'essentiel, qui ne se laisse pas problématiser, sur laquelle le savoir impersonnel et objectif n'a pas d'emprise ; « ce que je suis est incommensurable à ce que je sais [35] » ; en suite de quoi, au reste, la philosophie ne pourra plus guère se concevoir comme une science des lois de l'existence ; plus rien qu'un appel, une invitation et une aide « en vue de modeler et de comprendre (intuitivement ?) une existence qui laissera toute philosophie loin derrière elle [36] ».

Sur le prolongement de ces philosophies soucieuses de dégager l'originalité humaine, se sont constituées des philosophies et surtout des théologies de l'histoire attentives à manifester l'obéissance de l'histoire à des lois qui lui sont propres, assez étrangères à celles qui régissent la biosphère. Nous pouvons nous dispenser de le montrer [37]. Le simple rappel, qui vient d'être fait, de quelques thèmes de la pensée d'aujourd'hui suffit à notre dessein : il apparaît bien que, par une sorte d'insuffisance dans la détermination du « phénomène humain » proprement dit, Teilhard se situe en dehors de l'immense effort des contemporains (effort d'ailleurs pas toujours heureux) pour saisir, dans sa singularité, la condition humaine. Nous avons vu que, bon gré mal gré, il lui est arrivé de sortir du champ de la science positive proprement dite, pour s'engager sur celui de la philosophie, d'une certaine philosophie. Est-ce pour avoir pris conscience de cette sorte de transgression qu'il a vu lui-même dans son œuvre une phé-

---

32. Id., *ibid.*, p. 10.

33. « die *Existenzen* sind... *nicht Teile oder Glieder* eines wissbaren *Ganzen* » (*Philosophie*, I, Berlin, 1932, p. 265, cité par A. De Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, p. 298, n. 4).

34. A. De Waelhens, *op. cit.*, p. 299.

35. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Jaspers*, Paris, 1947, p. 49.

36. A. De Waelhens, *op. cit.*, p. 300.

37. Voir, par exemple, K. Jaspers, *Origine et sens de l'histoire* (traduction de Hélène Naef), Paris, 1954 : L'histoire « n'est pas une simple évolution naturelle... Nous usons du même terme, il est vrai, pour parler de l'histoire naturelle et de celle de l'humanité. L'une et l'autre se sont déroulées dans le temps selon un processus irréversible. Mais elles diffèrent dans leur essence et leur signification » (p. 294. Cfr aussi p. 356).

noménologie? « Sorte de phénoménologie, écrit-il, ou Physique généralisée, où la face interne des choses sera considérée aussi bien que la face externe du monde [38] », et il a confronté expressément, quoiqu'un peu vaguement, sa « phénoménologie » avec celle de Husserl et de Merleau-Ponty [39]. Mais force est bien de reconnaître que, dans son ouvrage, les thèmes majeurs auxquels le grand mouvement phénoménologique, dans son ensemble, a donné naissance font complètement défaut. Aucun pressentiment de ce qui constitue l'essentiel de la méthode phénoménologique et de ses résultats; aucun renoncement à l'attitude naturelle qui, nous l'avons vu, dissimule, selon les phénoménologues, la conscience à elle-même; aucune réduction ni ascèse permettant à l'esprit de se récupérer et de se découvrir dans sa fonction de donneur universel de sens. Et les thèmes mineurs eux-mêmes sont ignorés. Particulièrement notable l'absence de toute sensibilité apparente au drame personnel de « l'existant ». Ou si l'on rencontre, ici et là, la mention de l'angoisse, c'est toujours une peur de l'espèce et pour l'espèce, et non pas de l'individu solitaire en face de sa destinée : peur qu'éprouve l'humanité de se perdre finalement dans un monde immense et hostile, peur d'être pour toujours réduite à l'immobilité dans un groupe zoologique désormais stabilisé, peur d'être enfermée dans un monde clos et de se heurter bientôt à une infranchissable barrière [40].

De cette déficience dans la description du « phénomène humain », c'est, nous l'avons dit, le postulat de l'unité de l'étoffe de l'univers qui porte la responsabilité. En conclurons-nous que ce postulat, apparemment gratuit, est faux sous tous rapports? Mesurons bien les conséquences qu'entraînerait son refus inconditionné : s'il n'y a aucune communauté d'être entre la nature et l'esprit, s'ils sont faits de tissus entièrement hétérogènes, alors nous donnons raison à ces philosophes pour qui la conscience et la nature cessent de composer un monde articulé, une hiérarchie réelle, pour ne plus communier que dans la notion purement formelle d'être. Nous renonçons, semble-t-il, à tout espoir d'unification métaphysique et peut-être même scientifique.

En fait, le principe de l'unité d'étoffe de l'univers est pleinement valable; mais Teilhard ne lui ayant pas assigné son vrai fondement, ne semble pas en avoir mesuré la vraie portée, ni lui avoir donné sa véritable expression. Il paraît le considérer comme une hypothèse scientifique. Et sans doute, le savant fait bien d'espérer en une synthèse possible des sciences, de toutes les sciences, en un système qui

38. *Le Phénomène Humain*, p. 49.
39. Dans le texte d'une lettre privée citée par C. d'Armagnac, *art. cit.*, p. 17.
40. *L'Apparition de l'Homme*, pp. 295, 296.

embrasserait dans son unité non pas seulement les divers chapitres de la physique, mais la biologie, et la psychologie humaine elle aussi (car cette dernière est également science positive, selon qu'elle étudie les actes de conscience, et la conscience même, dans leur dépendance causale ou fonctionnelle des processus physiologiques, ceux-ci étant provoqués par des processus physiques, les stimulations externes des organes des sens). Mais cette synthèse scientifique ne manifestera jamais qu'une unité d'ordre phénoménal; jamais elle ne réussira à s'intégrer la conscience réfléchissante, dans sa nature spirituelle, pour la raison que celle-ci échappe entièrement à ses prises. Or, dans son affirmation de l'unité d'étoffe de l'univers, Teilhard entend bien faire entrer l'esprit lui-même : c'est de la pensée, dans son intériorité, qu'il nous déclare qu'elle communie avec le reste du réel. Dès lors, manifestement, son postulat n'a plus rien d'une théorie scientifique proprement dite. — Ou bien, quelquefois, il l'énonce au nom d'une exigence de cohérence et d'intelligibilité : « A moins de se résoudre à admettre que le Cosmos est une chose intrinsèquement absurde [41] », il faut le déclarer articulé et homogène. Teilhard est alors engagé sur la voie du vrai fondement de son principe, voie philosophique et métaphysique, mais il est dommage qu'il n'y ait guère fait qu'un seul pas. Car le postulat de l'unité d'étoffe de l'univers (dans la mesure où il entend énoncer autre chose qu'une simple unification phénoménale et se prononcer sur l'étoffe de l'esprit lui-même) est identique à l'affirmation à priori, constitutive de notre pensée, suivant laquelle l'être est nécessairement cohérent. L'être n'est pas intelligible ni objet possible de pensée, s'il n'est pas intrinsèquement un. Ou encore : en disant l'être, nous le disons un (comme nous le disons aussi « vrai » et « bon »). Que s'il existe des degrés dans le réel, ces différences se rejoignent quelque part dans l'unité de l'être. Plus simplement peut-être, ce postulat de l'unité n'est guère qu'une spécification du principe d'identité, dont il partage le fondement : impossible de le nier, car en le niant on le pose encore; son affirmation « exercée » figure parmi les conditions à priori de tout objet de pensée.

On peut l'appeler aussi le principe de proportionnalité et d'analogie et lui donner cette expression : les perfections ontologiques sont communes à tous les êtres, à chacun selon son degré. Nous entendons par perfections ontologiques ces propriétés de l'être qui sont l'unité, l'activité, la vie, l'intelligence, la volonté. Ces perfections, disons-nous, se vérifient à tous les niveaux de l'être, *précisément parce*

41. Texte cité, sans référence, par Cl. Tresmontant, *Note sur l'œuvre de Teilhard de Chardin,* dans les *Etudes philosophiques,* t. X, 1955, p. 602. A dire vrai, ce que Teilhard déclare expressément requis par la cohérence du Cosmos, c'est l'irréversibilité de la croissance de l'Esprit; mais c'est aussi, croyons-nous, implicitement, l'unité d'étoffe de l'univers.

qu'elles ne sont que les aspects mêmes de l'être. Il est impossible que l'être ne soit pas, partout, ce qu'il est.

On a écrit à son sujet : « Le principe de proportionnalité paraît au premier abord paradoxal et contraire au sens commun. Le panpsychisme n'en sort-il pas? Faudra-t-il dire que le minéral a la vie et l'intelligence? etc. Faisons d'abord remarquer qu'il faut garder aux mots la signification consacrée par l'usage. Nous ne dirons pas que le minéral a la vie, parce que la vie signifie la perfection de l'immanence, avec ce degré du moins qu'elle ne possède qu'à partir du végétal. De même l'emploi du terme *connaissance* ne commence qu'avec l'animal, celui du terme intelligence avec l'âme humaine, etc. Nous disons seulement que tous les êtres n'étant que de l'être, et l'être étant commun, il n'y a dans aucun d'eux une perfection ontologique absolument hétérogène aux autres êtres. Toute question de terminologie mise de côté, on doit affirmer qu'il y a dans l'atome quelque chose qui est à l'intelligence ce que l'être de l'atome est à l'être d'un esprit. Cette formule est à l'abri de tout reproche et n'offre rien de paradoxal. Dieu n'est que vie, esprit, intelligence, amour, et pourtant il voit en lui-même, comme sa participation déficiente, l'être de l'atome. Serait-ce possible si l'atome était tout à fait hétérogène, tout à fait *alterius rationis* que la vie, l'intelligence et l'amour? Le principe de l'analogie ruine l'agnosticisme par la base et fournit le seul moyen de lui échapper. Il ouvre la voie à la vraie intelligence des choses, à celle qui comprend l'inférieur par le supérieur. Les déterminations les plus matérielles ne sont, dans leur intime essence, que participation à la pensée et à l'amour. Ce qui est radicalement irréductible à l'esprit, le mouvement local, par exemple, ou l'étendue comme telle, constitue l'apport de la matière première. Mais cet élément irréductible n'est séparable que par abstraction; dans la réalité il est synthétisé avec un élément formel [42]. »

Ces lignes ressemblent étonnamment à celles de Teilhard selon lesquelles, nous l'avons vu, « ce qui se manifeste clairement à un niveau donné de l'univers doit exister au moins à un degré infinitésimal dans toutes les autres couches de l'univers ». Mais on ferait erreur en les confondant sous tous rapports, car le philosophe, plus conscient que l'homme de science du seul vrai fondement métaphysique de cette unité du réel, en mesure mieux le sens précis.

Sens qui est très exactement celui-ci : Comme l'être (l'existence), ainsi également les perfections ontologiques identiques à l'être sont communes à tous les échelons, à toutes les essences, mais dans une mesure *proportionnelle* à la qualité de celles-ci : « à chaque essence,

42. Cette page est de P. Scheuer, *Notes de métaphysique,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* t. 53, 1926, pp. 521-522. Voir aussi, dans le même sens, A. Marc, *Dialectique de l'Affirmation,* Paris, 1952, pp. 322; E. Mersch, *La Théologie du Corps mystique,* t. I, Bruxelles, 1949, pp. 120 suiv.

selon son degré ». Les niveaux mesurent, à chaque degré de la hiérarchie des êtres, la richesse de l'*esse* et des perfections ontologiques. Mais précisément, ces niveaux se diversifient les uns des autres et composent une hiérarchie. Il s'en suit que chacun d'entre eux impose à l'*esse* et aux perfections ontologiques sa condition, son mode propre ; et conséquemment encore, tel mode supérieur de l'*esse* ne pourra plus se réaliser à tel degré inférieur. Par exemple, l'être créé exclut, pour l'*esse* qu'il vérifie, le mode d'être que l'*esse* vérifie en Dieu et qui s'appelle l'aséité. Par exemple encore, l'être matériel vérifie en soi l'*esse*, et avec l'*esse*, les perfections qui s'appellent l'intelligibilité, le vrai, la pensée, l'idée (toute forme, disait Aristote, est idée : μορφὴ καὶ εἶδος) ; mais cet être matériel exclut, pour l'idée qui est en lui, le mode d'être qu'elle connaît au niveau supérieur, au niveau humain, qui est l'émergence de la matière, « l'immatérialité », et donc aussi la réflexion, la conscience. Par exemple, enfin, l'atome réalise cette perfection de l'être qui est l'unité ; mais cette unité sera purement mécanique, faite d'une cohésion physique très grande de ses éléments et de ses énergies de liaison, et non point le mode d'unité du vivant, laquelle est une unité plus évidemment fonctionnelle, etc. En bref, quand nous affirmons, comme il le faut, la présence de toutes les perfections ontologiques à tous les degrés de l'être, et en ce sens — qui est un sens vrai — l'unité d'étoffe de l'univers, n'omettons jamais de remarquer que cette présence est qualitativement mesurée par l'essence et par le niveau, et qu'elle se dégrade vers le bas selon une loi de proportion intensive. C'est ce qu'a omis Teilhard, semble-t-il, par défaut de réflexion sur l'origine et sur la portée de son principe. Il professe une certaine univocité de l'être (tout au moins dans l'univers créé, et réserve faite de sa conception du Dieu-Oméga) ou du moins, il ne l'exclut pas clairement, au profit de la simple analogie.

De ce défaut d'analyse, de l'usage un peu inconsidéré d'un principe demeuré trop implicite en son esprit, ne pouvaient pas ne pas résulter quelques dommages. Accordons à Teilhard que l'explication scientifique de l'univers lui suggère raisonnablement, sur le plan même de la science, l'hypothèse de l'évolution cosmique : enchaînements de la matière et de la vie, enchaînements de la vie et de l'esprit. Du moins, à l'intérieur de la biosphère : « Conjecture infiniment raisonnable de la réalité du processus évolutif, affectant toutes les structures responsables des spécifications de la vie dont nos classifications naturelles font état[43] » ; de la vie à l'homme, haute probabilité d'un certain enchaînement. Enfin, dans la noosphère : « caractère essentiel d'une progression historiquement irréversible de l'humanité, en dépit de l'infini de piétinements, des allées et venues et des fluctuations humaines[44] » ;

43. D. Dubarle, *loc. cit.*, p. 21.
44. Id., *ibid.*, p. 22.

Ensuite, ce degré d'être qu'est l'esprit, est-il vrai que nous puissions espérer jamais lui trouver des concepts absolument propres, complètement hétérogènes aux catégories qui nous servent à désigner les vivants non spirituels et les choses mêmes? Songeons-y bien, toutes nos représentations conceptuelles sont élaborées par une intelligence liée à l'exercice de nos sens; de cette origine empirique, ils portent en eux la trace et le souvenir; ils impliquent toujours un certain rapport à la matière et à la quantité, dû aux données sensibles à partir desquelles l'esprit les a construits. Rapport que manifestent bien des traits et notamment leur universalité. Même l'idée du moi est universelle, comme est abstraite la notion du concret. Or qu'est-ce que l'universalité sinon une sorte d'emprise sur l'infini du temps et de l'espace, une potentialité de répétition indéfinie *dans le monde des objets*. Sans doute, par ailleurs, le moi a quelque intuition, quelque connaissance non-conceptuelle de lui-même dans son exercice, dans son aperception, dans sa réflexion, dans sa liberté, dans sa condition solitaire; et chacun de nous ne pourrait être assez exhorté à approfondir cette expérience toute personnelle, le chrétien surtout puisque c'est en ce centre secret que commence, dans la foi, à se laisser pressentir pour lui la mystérieuse présence de l'Autre (après tout, si la solitude est surmontable, ce n'est guère que dans la foi, ou, pour mieux dire, dans la vraie charité). Mais lorsque nous voulons parler de ce moi ainsi intuitionné et le confier à une sagesse communicable, il faut bien que nous conceptualisions notre expérience; or, les seuls concepts qui s'offrent à nous sont ceux-là que nous employons pour penser tout le réel et les « choses » elles-mêmes, pour exprimer les propriétés dont nous avons vu qu'elles se vérifiaient, analogiquement, à tous les degrés de l'être. Nous devons seulement veiller, dans cette application analogique des concepts aux réalités spirituelles, à viser à travers eux, à signifier par eux, le mode propre de notre moi et l'intensité de notre intuition. Dans la mesure où les philosophies contemporaines, — au lieu de chercher, dans un vain effort d'angélisme, des concepts tout à fait purs — se bornent, par de patientes approches descriptives, à assurer, à travers les con-

---

plus haut, ajoutait prudemment que son refus d'une ontologie matérielle commune de la nature et de la conscience n'était que provisoire, donnant à entendre par là qu'il se réservait le droit de reconsidérer sa position. En outre, p. 399, il reconnaissait qu'entre la subjectivité du vouloir et l'objectivité de la nature, il se peut qu'existe l'unité de création (si nous voyons bien : la condition commune aux deux d'être le terme de l'action créatrice); mais, ajoutait-il, cette unité de création est atteinte par une tout autre dimension de la conscience que celle qui procède aux « eidétiques générales »; entendons, sans doute, qu'elle relève non de la phénoménologie, mais soit de la révélation biblique, soit de la métaphysique. On en conviendra avec lui, l'unité analogique de l'être n'apparaît qu'au regard de la métaphysique (ou de la théologie révélée); mais on ne peut la reconnaître à cette lumière sans reconnaître en même temps que les catégories de la subjectivité et de l'objectivité ne sont pas entièrement hétérogènes.

cepts communs, cette visée de la personne et de la subjectivité, elles sont acceptables et louables, elles nous rendent l'immense service de garder notre attention en éveil, non plus sur les problèmes de l'objet, mais sur le mystère du sujet. Mais dans cette mesure seulement [48]. Et si donc quelque regret doit être exprimé en cette matière à l'égard de la pensée de Teilhard, c'est simplement celui de ne pas trouver chez lui cette attention à la subjectivité : il s'agit, nous disait-il à propos de son ouvrage, du phénomène, de lui seul, mais aussi de lui tout entier [49] ; et nous avons vu qu'il nous offrait non pas simplement une science positive des dépendances phénoménales, mais aussi une connaissance « phénoménologique » de l'intériorité spirituelle. Dès lors, il eût fallu que dans son usage des concepts physiques et biologiques pour décrire la condition humaine, il eût cherché davantage à viser par eux le mode propre de cette condition et à nous renvoyer à la découverte de la personne dans sa solitude, à cette émergence de l'anonymat du groupe zoologique, où chacun de nous reçoit son nom.

Louvain. L. Malevez, S. J.

---

48. Il semble d'ailleurs que Husserl, quant à lui, ne se faisait pas illusion sur la possibilité de catégories pures de la subjectivité. Certes, c'est bien lui qui, parmi les phénoménologues, souligne le plus énergiquement le caractère extra-mondain, et pleinement hétérogène, de la conscience, du sujet transcendantal. Mais tandis que Ricœur énonce fermement la possibilité d'*exprimer* et de *décrire* cette sphère du *Cogito* au moyen de concepts « propres » et « allogènes » (*Philosophie de la volonté,* t. I, p. 185). Husserl n'entretient pas cet espoir. G. Berger rend comme suit la pensée de Husserl sur ce point : Il y a « une difficulté inhérente à la phénoménologie, celle qui vient de ce qu'il lui faut exposer avec des mots « qui sont du monde » la vie intentionnelle d'un sujet transcendantal, c'est-à-dire situé hors du monde, bien qu'en liaison avec lui. Tous les concepts que nous pouvons employer prennent leur sens prochain dans la nature. Ils sont lourds d'associations spontanées qui, toutes, évoquent des choses dans le monde ou des actes naturels. Toute expression est donc nécessairement inadéquate. Elle n'aura que la valeur d'une indication analogique, utilisable seulement par celui qui a fait pour son compte les expériences transcendantales » (G. Berger, *op. cit.,* p. 52 : cfr aussi p. 76. L'auteur renvoie aux *Logische Untersuchungen,* Halle, t. II, p. 11 et à l'étude d'E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* dans *Kantstudien,* t. 38, 1933, p. 366, étude écrite sous l'inspiration directe de Husserl et précédée d'une préface où le maître déclare qu'elle ne contient pas une seule phrase qu'il ne puisse reconnaître comme exprimant sa propre pensée). Il semble donc que les théologiens protestants seraient assez mal inspirés s'ils se réclamaient de Husserl pour fonder l'hétérogénéité des catégories de la subjectivité et de l'objectivité et l'application exclusive des premières à l'expression de l'existence chrétienne.

49. *Le Phénomène Humain,* p. 21.

Saint Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne

La vie active de saint Charles Borromée * se divise en deux périodes nettement tranchées. Sous le pontificat de son oncle maternel, Pie IV (1560-1565), il remplit les fonctions de cardinal secrétaire d'Etat et fut le bras droit du pape durant la troisième et dernière période du concile de Trente. Il fut mêlé à toutes les questions concernant l'administration de l'Eglise. Préconisé archevêque de Milan en 1564, il regagna son diocèse à l'avènement de Pie V et y séjourna jusqu'à sa mort, en 1584. C'est alors qu'il donna pleinement sa mesure comme pasteur des âmes. C'est de son activité durant cette période que l'on peut dire qu'elle fut celle d'un pionnier de la pastorale moderne.

Cette activité, on en connaît la substance. Il n'est pas encore possible d'en reconstituer exactement la chronologie. Ceci exigerait, comme condition préalable, le dépouillement d'une correspondance énorme [1], l'inventaire des inscriptions locales et la critique des traditions

---

* Comme bien l'on pense, les biographies de saint Charles Borromée sont légion. L'énumération la plus complète se trouve dans *Echi di San Carlo Borromeo*, t. II, Milan, 1938, pp. 727-728.

Parmi les anciennes, celle de son ami, Charles Bascapè (*Carolus a Basilica Petri*), supérieur des Barnabites, et celle de G. P. Giussano (*Giussianus*), son ancien secrétaire, sont des sources de premier ordre. La première fut composée en latin; la deuxième, traduite en latin par B. Rossi (*Rubeus*) et richement annotée par B. Oltrocchi, fut imprimée en appendice à la suite des *Opere complete*, éd. G. A. Sassi (*Saxius*).

Parmi les plus récentes en langue française, à signaler C. Sylvain, *Histoire de saint Charles Borromée*, 3 vol., Lille, 1884 (de première main, mais manque de critique); L. Celier, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1912 (Coll. *Les Saints*; assez sommaire). Voir aussi la notice biographique que nous avons consacrée à *Charles Borromée* dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. XII, col. 486-534, et celle parue récemment dans *Vies des saints et des bienheureux*..., par les Pères Bénédictins de Paris, t. XI, pp. 154-165. — En italien, la biographie la plus récente est celle de G. Soranzo, Milan, 1944.

Les soi-disant *Opere complete* de saint Charles Borromée publiées par le préfet de la bibliothèque ambrosienne, G. A. Sassi, ne sont guère plus qu'une collection de ses principales œuvres de pastorale homilétique. Nous renvoyons à l'édition d'Augsbourg, 2 vol., 1758 (sigles : *S.C.B. Orat.* et *S.C.B. Homil.*).

Tous les documents borroméens qui se rapportent à l'administration de son diocèse et dont il est impossible de souligner assez l'importance pastorale, sont rassemblés dans les *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, qui connurent un succès de librairie remarquable pour ce genre de publications. Nous renvoyons à l'édition de Lyon, 1683, en 2 vol. avec pagination courante et contenant la traduction latine des textes italiens (sigle : *A.E.M.*).

1. Personne ne saura jamais le nombre total de lettres expédiées par saint Charles Borromée. Il fut certainement considérable. Un bon nombre doivent

orales rappelant le souvenir de son passage et permettant de retracer, jour après jour, l'itinéraire de ses déplacements. Nous savons seulement que le saint s'était fixé une sorte de calendrier apostolique comportant des périodes de séjour à Milan, des périodes réservées aux visites pastorales, des prédications régulières à certains jours de fête [2]. Mais ce calendrier était fréquemment bouleversé par des imprévus. Il en résultait une existence très mouvementée [3]. Le plus célèbre de tous ces bouleversements, celui qui valut à l'archevêque de Milan une popularité plus large que tous ses autres dévouements réunis, fut occasionné par la fameuse peste de Milan de 1576-1577. Il exerça alors une activité pastorale peu ordinaire mais très féconde. Toute l'organisation de la santé publique, celle des secours aux indigents, celle des offices religieux en période de quarantaine, il la prit en mains. Quand la peste fut vaincue, les Milanais reconnaissants lui décernèrent le titre de « dompteur de la mort » [4].

L'Eglise dont saint Charles Borromée était le pasteur comptait parmi les plus importantes de la chrétienté. Un tableau statistique dressé vers la fin de son épiscopat permet de nous en faire une idée [5]. S'exerçant sur un théâtre d'une plus large envergure, l'action pastorale de saint Charles n'en était que plus difficile. Mais sa réussite en sera d'autant plus féconde [6].

---

avoir disparu pour toujours. Et de celles qui furent conservées ou de leurs minutes, il n'existe que deux inventaires très limités. Un troisième est en préparation pour le fonds de la bibliothèque ambrosienne (env. 300 vol.). Les lettres publiées *in extenso* sont relativement peu nombreuses : le recueil le plus étendu occupe la majeure partie de l'ouvrage de A. Sala, *Documenti circa la vita e le opere di San Carlo Borromeo,* 4 vol., Milan, 1857-1861.

2. A la fin de sa biographie de saint Charles Borromée, Giussano a publié un « *Diarium actionum omnium, in quibus pastoralis S. Caroli Borromaei cura versabatur* » (col. 709-712).

3. Ainsi, pour la seule année 1583, outre une tournée alpestre dans le Val Mesocco, saint Charles quitta Milan à onze reprises, pour des absences allant de trois jours à trois semaines.

4. Sur cet épisode que les Milanais, aujourd'hui encore, appellent « la Peste de saint Charles », voir Sylvain, t. II, pp. 129-176, et les ouvrages mentionnés dans Pastor, *Geschichte der Päpste,* t. IX, Fribourg, 1928, p. 899. — Pendant les dix-sept mois que le fléau sévit sur la ville, il aurait fait 17.329 victimes, soit environ le dixième de la population. Comparé à d'autres épidémies de cette période, ce bilan doit être considéré comme relativement modéré. Une épidémie sérieuse enlevait alors assez souvent un cinquième, parfois un quart, voire un tiers des habitants.

5. La population totale de l'archidiocèse était évaluée à 560.000 âmes. Un dénombrement organisé par saint Charles dans la ville de Milan en avait relevé 180.216. Il y avait en tout 2387 églises, oratoires et chapelles, dont 799 églises collégiales et paroissiales. Les effectifs du clergé séculier se montaient à 3354, dont 2101 prêtres. Si l'on ajoute les 986 prêtres réguliers, on obtient un total de 3087 prêtres, soit un prêtre pour moins de 200 habitants. A titre de comparaison, l'archevêché comptait alors 79 médecins et 323 instituteurs. Les monastères et couvents étaient au nombre de 167, avec 1893 membres masculins et 3400 féminins. Il y avait 886 confréries, dont 556 du Saint-Sacrement, et 56 hôpitaux, orphelinats et autres pieuses fondations. — D'après le tableau statistique publié dans *A.E.M.,* II, p. 1340.

6. Nous appuyant sur un faisceau de considérations sérieuses, nous pensons

I. LA VARIETE DES ASPECTS DE LA PASTORALE BORROMEENNE

Saint Charles Borromée fut ce que l'on pourrait appeler un pasteur complet. Il a déployé son activité pastorale sur un triple plan, d'importance égale. Sur le plan théorique, il a légiféré, il a multiplié sans compter les directives pastorales de toutes sortes. Son œuvre forme la législation pastorale la plus complète ayant paru à la fin du XVI[e] siècle. Sur le plan pratique, il a tout à la fois organisé et mis en place les rouages pastoraux de son diocèse et il a accompli lui-même une œuvre de pastoration en tous points remarquable pour son époque. Il fut donc, en matière pastorale, à la fois *législateur, organisateur et réalisateur.*

Examinons brièvement chacun de ces trois aspects.

A. LE LÉGISLATEUR.

Saint Charles Borromée fut archevêque de Milan de mai 1564 à novembre 1584, soit pendant un peu plus de vingt ans.

Le Concile de Trente avait fait obligation à tous les évêques des provinces ecclésiastiques de se réunir tous les trois ans en conciles provinciaux et de présider eux-mêmes tous les ans un synode dans leur propre diocèse [7]. Borromée fut, de tous les princes de l'Eglise, le seul qui exécuta presque ponctuellement cette décision tridentine. Il réunit six *conciles provinciaux :* 1565, 1569, 1573, 1576, 1579, 1582. Un septième concile avait été convoqué pour 1585; seule la mort du saint empêcha sa réunion. Quant aux *synodes diocésains,* dès 1564, l'année même de sa préconisation, il en fit réunir un par son vicaire général Ormaneto [8]. Ensuite, il en tint encore dix autres : 1568, 1572, 1574, puis tous les ans de 1578 à 1584. Divers contretemps l'empêchèrent d'observer rigoureusement la périodicité annuelle. Chaque fois le cardinal sollicita du pape une permission d'ajournement [9].

---

pouvoir affirmer que l'œuvre pastorale de saint Charles Borromée a été vraiment féconde, bien qu'elle n'ait pas atteint tous les objectifs que l'archevêque de Milan s'était proposés. Nous reviendrons sur ce point dans notre conclusion.

7. Sess. XXIV, c. 2 de ref. (Mansi, 33, col. 157-158).

8. Niccolo Ormaneto (début XVI[e] s.-1577) accompagna le cardinal Pole durant sa légation en Angleterre, puis le cardinal Navagero, légat du pape au Concile de Trente; devint le vicaire général et le bras droit de saint Charles Borromée à Milan, qui lui confia plusieurs missions de confiance. Nommé évêque de Padoue, il se signala comme un des principaux évêques réformateurs de la Contre-Réforme italienne et fut envoyé par Grégoire XIII comme nonce en Espagne. Biographies par F. M. Carini (Rome, 1894) et C. Robinson (Londres, 1920).

9. Sylvain, I, 410.

Les *actes* de ces dix-sept grandes assises ecclésiastiques forment un ensemble unique dans l'histoire législative de la Contre-Réforme. Mais ils sont loin de constituer la totalité du monument législatif érigé par le grand pasteur de l'Eglise milanaise. Ils ne forment, tout compte fait, que le portail de l'édifice, le début du premier des deux majestueux in-folio qui s'intitulent *Acta Ecclesiae Mediolanensis*. Exactement 342 pages sur 1324 [10].

Les quelque mille pages restantes renferment un ensemble de textes législatifs les plus variés.

Tout d'abord une prolifération d'*édits*, d'*ordonnances* et de *décrets*, sur les matières les plus diverses. Epinglons au passage les directives pour ceux qui désirent aller en voyage dans les pays hérétiques, l'édit sur les bibles en langue vulgaire, ceux sur l'observation des jours fériés, ceux sur la manière de se comporter à l'église, celui sur le logement des ecclésiastiques, celui sur les concubinaires [11].

C'est ensuite une collection d'*instructions diocésaines* d'un prix inestimable pour l'histoire de la pastorale. Relevons parmi elles les instructions sur la prédication de la parole de Dieu, sur l'administration des sacrements, sur les funérailles, sur la construction, l'équipement et la propreté des églises, sur les congrégations diocésaines, sur les visites diocésaines, sur la chancellerie épiscopale, sur la confection du *status cleri* et du *status animarum* [12].

C'est encore un ensemble d'*institutions* et de *règles*. Celles du personnel de la maison cardinalice, des Oblats de saint Ambroise, de la Société des Ecoles de la Doctrine Chrétienne, de la Congrégation des Ursulines, des étudiants du séminaire [13].

Ajoutons après cela des *règlements liturgiques et canoniques*, des *lettres pastorales*, des *mémoriaux*, une série de *documents* réglant la célébration du Jubilé de 1575-1576, une autre série occasionnée par la peste de 1576-1577, enfin des *formulaires officiels* à objets variés. Bon nombre de ces pièces sont essentiellement administratives ou occasionnelles. Il en est pourtant dont l'intérêt pastoral est évident. Ainsi la lettre pastorale sur la prière à réciter chaque soir en famille, celle organisant l'adoration perpétuelle, celle sur les prières publiques

---

10. *A.E.M.*, I, pp. 1-342. Les documents reproduits t. II, pp. 1229-1295, se rapportent aussi à diverses assemblées synodales milanaises.

11. *A.E.M.*, I, pp. 344-345 (voyage) ; pp. 345 et 346, n. 6 (bibles) ; pp. 348-352 (jours fériés) ; pp. 353-356 (comportement à l'église) ; p. 368 (logement) ; p. 373 (concubinaires).

12. *A.E.M.*, I, pp. 390-407 (prédication) ; pp. 407-462 (sacrements) ; pp. 462-466 (funérailles) ; pp. 466-500 (construction des églises) ; pp. 500-532 (équipement) ; pp. 532-535 (propreté) ; pp. 535-545 (congrégations diocésaines) ; pp. 549-564 (visites diocésaines) ; pp. 571-597 (chancellerie) ; pp. 683-685 (status cleri) ; pp. 685-688 (status animarum).

13. *A.E.M.*, II, pp. 711-724 (maison cardinalice) ; pp. 724-740 (Oblats) ; pp. 741-842 (Doctrine chrétienne) ; pp. 843-858 (Ursulines) ; pp. 859-878 (Séminaire).

à réciter au temps de la Septuagésime, celle sur la manière de vivre qui convient à un chrétien quelle que soit sa condition [14].

Pour estimer à son juste prix la valeur historique d'une œuvre comme celle-là [15], il serait injuste de lui appliquer nos critères apostoliques d'hommes du XX[e] siècle. Il faut plutôt la comparer avec les premiers essais — mieux vaudrait dire : avec les premiers tâtonnements — d'application des réformes tridentines dans les autres parties de la chrétienté. C'est presque le jour et la nuit. Durant les vingt années pour lesquelles Milan présente le palmarès que nous venons de parcourir, les plus zélées parmi les métropoles religieuses ont vu se réunir une couple de conciles et quelques synodes [16]. Encore l'influence de Milan y fut-elle presque toujours déterminante. Les décisions prises n'y sont souvent qu'un décalque, un démarquage, des résolutions milanaises [17]. Ailleurs, l'on se borna à une seule et unique réunion, histoire de faire preuve de bonne volonté et de faire connaître les décisions tridentines [18]. Encore cette seule et unique réunion n'eut-elle pas lieu dans tous les diocèses. Il s'en faut bien.

Il est évidemment impossible de comprendre l'apport fourni par saint Charles Borromée au développement de la pastorale chrétienne sans recourir largement à son œuvre législative. Mais comment donner une idée d'ensemble suffisamment exacte de cet énorme trésor? En énumérer le contenu, il faut y renoncer : la table des matières s'étend sur 22 pages in-folio imprimées en deux colonnes et la table analytique sur 202 pages de même présentation [19]. Et ces tables ne

---

14. *A.E.M.*, II, pp. 906-909 (prière en famille) ; pp. 911-915 (adoration) ; pp. 920-928 (Septuagésime) ; pp. 950-966 (Jubilé et indulgences stationales) ; pp. 966-1002 (peste) ; pp. 1002-1018 (manière de vivre).

15. Le rayonnement historique de la pastorale borroméenne mériterait d'être étudié mieux qu'il ne l'a été jusqu'ici. Les agents principaux en furent les *A.E.M.*, les écrits du saint (surtout ses lettres) et les prêtres d'élite formés par lui, dont plusieurs devinrent évêques, ou nonces. Il faudrait distinguer trois étapes : de son vivant, après sa mort (1584), après sa canonisation (1610). Il y a là un chapitre de la survie du saint, qui reste encore à écrire. Tout le réveil catholique du XVII[e] siècle lui est redevable d'une de ses impulsions maîtresses. Non seulement l'Italie, la Savoie et les cantons catholiques suisses, mais la France, les Pays de la Monarchie Espagnole, l'Allemagne restée romaine et jusqu'aux régions restées catholiques des Marches de l'Est, ont subi profondément son influence. En France, ce fut par Lyon qu'elle pénétra. En Espagne et en Europe Centrale, les centres de diffusion furent probablement Valence et Salzbourg.

16. De 1564 à 1584, trois conciles provinciaux à Ravenne et à Sorrento ; deux à Bénévent, Capoue, Lima, Malines (dont un tenu à Louvain), Reims, Salzbourg, San Severino, Tolède. Voir leur liste, ainsi que celle des synodes, dans Mansi, 36 A, pp. 233-240.

17. Dans notre conclusion, nous tâcherons de grouper quelques indications sur l'ampleur de ce phénomène et de dégager son importance pour une meilleure appréciation de l'œuvre borroméenne.

18. Dans la liste des conciles et des synodes tenus de 1564 à 1584 (Mansi, 36 A, pp. 233-240), un très grand nombre de noms ne figurent qu'une fois.

19. *A.E.M.*, I, début (table des matières) ; *ibid.*, II, pp. 1341 et suiv. (table analytique).

fournissent qu'une nomenclature dans toute sa sécheresse. Par définition, elles ne sauraient pénétrer au cœur des textes. Or, c'est cela précisément qu'il faudrait : réussir à retrouver le législateur de la pastorale à travers les textes de sa législation. Le problème d'ailleurs s'élargit encore, puisque ce législateur fut en même temps un organisateur et un réalisateur. Disons seulement que tous les aspects de la pastorale, tels qu'ils étaient posés en cette deuxième moitié du XVI[e] siècle, se trouvent envisagés, analysés et solutionnés, par la législation borroméenne.

B. L'ORGANISATEUR.

L'archevêque de Milan n'a pas seulement songé à édicter des lois, il a pensé également à mettre sur pied les *instruments d'exécution.*

Ces instruments d'exécution, les uns existaient déjà : clergé paroissial, ordres religieux. Saint Charles n'a pas cessé de travailler à multiplier leur efficience pastorale. D'autres devaient être créés de toutes pièces. Saint Charles n'y a pas manqué.

L'efficience du *clergé paroissial.* Ne dépend-elle pas, pour une part prépondérante, de la qualité de son recrutement et de sa formation? On sait combien cette formation était encore négligée dans l'Eglise du XVI[e] siècle [20]. On sait comment le Concile de Trente a légiféré pour y remédier en prescrivant la création de *séminaires diocésains* [21].

De tous les évêques du monde, Borromée fut le premier à faire passer cette prescription tridentine sur le plan des réalisations. Il n'attendit même pas d'avoir les mains libres à Rome. Dès novembre 1564, Mgr Ormaneto, son vicaire général, ouvrit sur son ordre un séminaire diocésain [22]. Ce n'est pas le lieu de raconter ici les avatars de cette institution [23], mais il faut souligner la sollicitude avec la-

20. « Si tu veux aller en enfer, fais-toi prêtre » disaient les méchantes langues milanaises vers le milieu du XVI[e] siècle (Broutin, *Réforme pastorale,* I, 14). Dicton exagéré sans doute, mais qui reflétait à sa façon une situation sérieuse, reconnue par les historiens de tous les pays. Voir, p. ex. comme ouvrages généraux : H. M. Vicaire, *Le clergé catholique du XV[e] au XIX[e] siècle,* dans *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui,* Paris, 1954, pp. 193-194; R. Aubenas et R. Ricard, *L'Eglise et la Renaissance* (Fliche et Martin, t. XV), Paris, 1951, pp. 350 sq. Comme ouvrages nationaux : P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme,* t. II, Melun, 1944; P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* t. I, Rome, 1931; E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique,* t. V, Bruxelles, 1952; R. R. Post, *Kerkelijke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie,* Utrecht, 1954; J. Janssen et L. Pastor, *L'Allemagne et la Réforme,* t. VII et VIII.

21. Sess. XXIII, c. 18 de ref. (Mansi, 33, col. 146-149).

22. Giussano, col. 34, 60 sq. — Bascapè, p. 22.

23. Pour l'abriter, on ne trouva d'abord que des locaux de fortune. Au printemps de 1565, le pape ayant enlevé aux *Humiliati* la prévôté *S. Giovanni in Porta Orientale,* les séminaristes milanais purent s'y installer. Pour prendre en charge sa nouvelle fondation, Borromée s'était adressé au général des Jésuites, le P. Lainez, et en avait obtenu un contingent de trente pères qui prirent sur

quelle il s'intéressait à son séminaire. Il le considérait comme l'instrument principal capable de fournir à son diocèse des prêtres à la hauteur de leur tâche. Alors qu'il était encore à Rome, il désirait être renseigné « jour par jour » sur tout ce qui concernait le premier développement de sa nouvelle fondation, y compris le programme des cours, la liste des élèves et la couleur de leur uniforme [24]. Plus tard, durant sa période milanaise, il continua de le chérir comme la prunelle de ses yeux. Il composa à son intention un règlement précis et méticuleux, comme tous les règlements qu'il édictait [25]. Et il obtint du pape Pie V un bref interdisant aux séminaristes de Milan l'entrée en religion avant d'avoir exercé le ministère pastoral pendant au moins quatre ans [26].

Malgré toutes ses qualités, le séminaire diocésain de Milan ne pouvait répondre à tous les besoins. Aussi, désireux de subvenir aux nécessités plus particulières, le cardinal créa une série d'*établissements plus spéciaux* : un séminaire de 150 places pour vocations tardives et pour l'acquisition rapide des connaissances indispensables à l'exercice du ministère sacerdotal [27] ; un proséminaire de 60 places pour la formation spécialisée des curés de village [28], deux petits séminaires de 40 places chacun pour l'enseignement de la grammaire (c'est-à-dire des humanités) [29] ; un collège spécial, appelé helvétique, pour les séminaristes originaires de Suisse ou des Grisons [30].

La mise sur pied de ce réseau d'établissements d'enseignement sacerdotal ne lui faisait pas perdre de vue les nécessités de l'*enseigne-*

---

eux à la fois l'administration du séminaire, la direction spirituelle des élèves et l'enseignement. Des plaintes s'étant élevées parmi le clergé local contre cette marque de confiance donnée à des inconnus qui n'avaient pas encore fait leurs preuves, Borromée maintint son choix (lettre à Ormaneto, 6 janvier 1565, Sylvain, 57-58). Plus tard cependant, à la suite d'autres difficultés, il déchargea les Pères de leurs fonctions au séminaire de Milan pour les confier aux Oblats de saint Ambroise qu'il venait de fonder.

24. Lettre de Borromée à Ormaneto, 20 janvier 1565, Sylvain, I, 264.

25. *A.E.M.*, II, pp. 859-878.

26. Bref du 28 juill. 1570 et correspondance préliminaire entre Milan et Rome, dans Sala, *Documenti*, I, 245.

Le motif de cette mesure draconienne, qui fut d'ailleurs renouvelée par Grégoire XIII (6 nov. 1582; Pastor, IX, p. 185, n. 2), doit être cherché dans le mécontentement ressenti par le cardinal à la vue du nombre de ses meilleurs séminaristes qui prenaient le chemin du noviciat des Pères Jésuites. Le P. Général ayant refusé de s'engager à ne plus accepter de séminaristes milanais dans les noviciats de son ordre, Borromée recourut au pape.

27. *S. Giovanni alle case rotte*. Cfr Giussano, col. 61-62.

28. *B. Maria alla Canonica*. Cfr Giussano, *loc. cit.*; Sala, *Documenti*, I, 428.

29. Celana, ouvert en 1579 et Inverigo en 1582. Cfr Sala, *op. cit.*, I, 188, 412, 443, 473, 559 sq.

30. Etabli dans l'ancienne prévôté S. Spirito enlevée aux *Humiliati*. Erection, le 1er juin 1579 (*Bullarium Romanum*, éd. Turin, t. VIII, pp. 269 sq.). Bibliographie, dans Pastor, IX, 521. Documents dans E. Wymann (cit. note 85).

ment général ni de l'*entr'aide sociale* [31]. Borromée fonda à Pavie un collège pour étudiants pauvres [32]; il s'intéressa au collège des nobles à Milan et à l'orphelinat des Somasques; il dota Milan d'un asile pour repenties, d'un home de protection pour jeunes filles et d'un asile de nuit pour vagabonds et clochards; il fit ouvrir par les Théatins un collège pour l'enseignement moyen et par les Jésuites l'université de Brera, comprenant un cycle complet d'humanités, de philosophie et de théologie. Enfin et surtout, il transforma complètement la Compagnie de la Doctrine chrétienne. Ce groupement, fondé trente ans plus tôt par un prêtre de Come aidé d'un cardeur de laine milanais, avait pour but de répandre la connaissance de la religion parmi les enfants du peuple [33]. Borromée la développa et l'organisa sur la base d'une spécialisation du travail : désormais la compagnie se composa d'un directeur spirituel, d'officiers généraux, de correcteurs, d'infirmiers, de conciliateurs, de pacificateurs et de pêcheurs. Ces derniers — au nombre de 400 pour la seule ville de Milan — étaient chargés de parcourir les rues de la ville pour y raccoler des élèves parmi les vagabonds et les maraudeurs [34]. Le succès fut rapide et durable. Le tableau statistique diocésain mentionné ci-dessus indique 740 écoles de la Doctrine Chrétienne avec 40.098 élèves [35]. En 1595, onze ans après la mort du saint, on comptait encore 20.504 auditeurs réguliers [36].

Après le clergé paroissial, les *ordres réguliers*. Borromée les a toujours considérés comme un adjuvant de première qualité. Il recourut de préférence à l'aide des ordres et congrégations récemment constitués. On sait combien les Capucins le secondèrent lors de la terrible

---

31. Un dessin représentant saint Charles entouré de ses vingt-six principales fondations est reproduit dans Sala, *Dissertazioni,* hors-texte, et dans *La Scuola Cattolica,* 4e série, t. XVIII (1910), p. 107 et dans *San Carlo Borromeo nel IIIe centenario della sua canonizzazione, 1610-1910,* Milan, 1909, p. 199. — Sur le rôle et l'activité sociales de saint Charles, voir les deux études assez sommaires de A. Pavissich et C. Sommaruga, dans *La Scuola Cattolica,* tom. cit., pp. 78-107.

32. Voir R. Majocchi et A. Moiraghi, *L'Almo collegio Borromeo,* Pavie, 1912, et C. Baroni, *Il Collegio Borromeo,* dans *Bollettino storico pavese,* t. I (1937-38), pp. 113-215.

33. Sur les débuts de cette œuvre, voir G. B. Castiglione, *Storia della Dottrina cristiana in Milano e fuori,* Milan, 1800 (seule la première partie a été imprimée; elle va jusqu'à l'arrivée de Borromée à Milan; l'autre est restée manuscrite). Résumé chronologique dans A. Sala (n. suiv.), pp. 443-444.

34. Voir Arist. Sala, *Dissertazioni,* dans Ant. Sala, *Documenti circa la vita e le opere di San Carlo Borromeo,* t. I, Milan, 1858, pp. 63-100; J. A. Keller, *Des hl. Karl Borromäus Satzungen und Regeln der Gesellschaft der Schulen christlicher Lehre,* Paderborn, 1893; A. Tamborini, *La Compagnia et le scuole della Dottrina cristiana,* Milan, 1939.

35. *A.E.M.,* II, p. 1340. Le nombre des chargés d'office s'élevait à près de 2000, celui des catéchistes volontaires à plus de 3000. A son arrivée à Milan, il n'y avait qu'une trentaine de ces écoles.

36. *San Carlo Borromeo* (cit. n. 31), p. 196.

peste de Milan [37]. Les fils de saint François, dans leur ensemble, possédaient 70 % des établissements et constituaient 58 % de la population religieuse masculine du diocèse [38]. Les Jésuites furent aussi mis à contribution très largement pour nombre d'entreprises apostoliques. Si largement même, qu'une histoire sincère doit enregistrer plusieurs escarmouches sérieuses entre les supérieurs de la Compagnie et l'archevêque de Milan [39]. Hâtons-nous de le dire, les torts étaient fraternellement partagés et l'estime réciproque demeura inentamée [40]. Barnabites, Théatins, Oratoriens et Somasques lui fournirent aussi des pléiades compactes d'ouvriers apostoliques [41]. Quant aux Ursulines, elles doivent considérer saint Charles Borromée comme leur deuxième fondateur [42].

Bien plus encore que les Ursulines, les *Oblats de saint Ambroise* sont une réalisation borroméenne.

---

37. Dans une lettre adressée à son homme de confiance, Cesare Speciano, le cardinal passe en revue les différents ordres religieux qui le secondèrent lors de la peste : « La majeure partie de la peine, écrit-il, retombe sur les Capucins : trois des lazarets sont confiés à leurs soins. Malgré le décès de plusieurs d'entre eux, leur concours ne m'a jamais fait défaut, des survivants se trouvant toujours prêts à prendre la relève de leurs confrères morts à la tâche ». Cité par Giussano, col. 194 (nous traduisons).

38. Calculé d'après les chiffres donnés dans le tableau statistique reproduit dans *A.E.M.*, II, p. 1340. — Borromée fut d'ailleurs le cardinal protecteur de l'ordre de saint François.

39. Voir le chapitre intitulé *Saint Charles et les Jésuites*, dans Sylvain, III, pp. 53-78. Le conflit principal fut celui occasionné par le séminaire de Milan (voir ci-dessus notes 23 et 26). D'autres furent provoqués par les sollicitations importunes de l'archevêque désireux d'obtenir le renfort d'un nombre toujours plus grand d'ouvriers apostoliques et mécontent de se voir parfois éconduit. L'affaire du P. Mazzarini, qui, dans un sermon, avait pris fait et cause pour le gouverneur espagnol contre Borromée, alla jusqu'à un procès canonique. A cette occasion, le cardinal s'exprima dans plusieurs lettres confidentielles en termes assez désobligeants à l'égard de la Compagnie. Borromée essaya aussi d'obtenir l'appui de Grégoire XIII pour faire élire au généralat de la Compagnie, après la mort du P. Mercurian, un de ses hommes de confiance, le P. Adorno ou le P. Palmio. La tentative échoua mais elle n'avait pas été de nature à favoriser une confiance réciproque.

40. Borromée intervint d'une manière ou d'une autre, dans la fondation de plus de treize collèges de jésuites, dont plusieurs hors de son diocèse. Deux jésuites éminents, le P. Ribera, puis le P. Adorno, furent ses directeurs de conscience. Au cours de ses voyages ou de ses déplacements, il logeait de préférence dans une maison de la Compagnie. Les rapports de dépendance entre la spiritualité de *Saint Charles Borromée et les Exercices de Saint Ignace* furent étudiés par Mgr A. Ratti (Pie XI) dans une brochure de la *Bibliothèque des Exercices*, n° 32, Paris, 1922.

41. Cfr Sylvain, III, pp. 25-49 (Barnabites et Théatins). Arist. Sala, *Dissertazioni* (cit. n. 34), donne, pp. 249-422, une vue générale des ordres religieux existant dans le diocèse de Milan à l'époque de saint Charles Borromée et de leurs rapports avec lui. Voir spécialement pp. 250-288 (Barnabites), 362-385 (Jésuites), 401-403 (Oratoriens), 404-407 (Somasques), 407-408 (Théatins).

42. Voir surtout V. Postel, *Histoire de sainte Angèle de Mérici et de tout l'ordre des Ursulines depuis sa fondation jusqu'au pontificat de Léon XIII*, t. I, Paris, 1878, pp. 342 sq.

Dans ses efforts pour rehausser le niveau chrétien de son diocèse, saint Charles ne tarda point à remarquer que le recours exclusif au clergé paroissial n'allait pas sans inconvénient : attaché à ses circonscriptions territoriales, il manquait par trop de mobilité. D'autre part, recourir à tout instant au clergé régulier l'entraînait dans de perpétuels tiraillements avec les supérieurs majeurs [43].

Désireux d'obvier à ces inconvénients, il se demanda s'il n'y aurait pas moyen de fonder un institut qui unirait les avantages des deux clergés, régulier et séculier, sans en présenter les faiblesses.

De cette idée naquirent les Oblats de saint Ambroise : congrégation de prêtres diocésains vivant en commun, promettant obéissance à l'Ordinaire et exerçant le ministère des âmes sous sa direction exclusive, comme une troupe de choc sacerdotale, dont le cardinal put disposer pleinement au mieux des besoins pastoraux de son diocèse [44].

Après un essai infructueux auprès des chanoines de son chapitre, qu'il avait rêvé de transformer en une communauté de ce modèle [45], il réussit à grouper un premier noyau de volontaires et obtint, non sans peine, l'approbation du Saint-Siège [46].

Sans répit, il se mit à l'œuvre pour recruter de nouveaux Oblats : aux synodes, aux réunions collectives de prêtres, il revint à satiété sur son thème favori [47]. Aux prêtres les plus zélés, il adressa des exhortations personnelles pour vaincre leurs hésitations [48]. Il fit déposer un registre au secrétariat de l'archevêché pour recueillir les signatures [49].

Ce fut une réussite : le 16 août 1578, les Oblats de saint Ambroise furent canoniquement institués [50]. Les règles, pour la confection des-

---

43. Sylvain, III, p. 79-80; G. Soranzo, *San Carlo Borromeo,* Milan, 1945, I, p. 184. De tous les supérieurs réguliers, ce fut probablement saint Philippe Neri qui lui causa la plus vive déception. Borromée avait cru pouvoir compter sur la vieille amitié qui le liait au fondateur des Oratoriens pour recourir largement aux services de cette nouvelle et vaillante congrégation. Mais il eut beau le relancer, il se heurta souvent à une fin de non recevoir polie mais décidée. Ecrivant à Speciano, il se plaint de la « Fabiana cunctatio » dont Neri faisait preuve à son égard et il l'appelle « vir immisericors » (Giussano, col. 234, 192 n. 1 et 153 n. 2).

44. L'idée en mûrissait dans son esprit au moins depuis 1574. Elle avait pris corps, lorsqu'il connut l'existence, dans le diocèse de Brescia, d'un groupement similaire, les *prêtres de la Paix*. Voir dans Giussano, col. 233-234 n. 2, la lettre dans laquelle il expose en détail à Speciano le projet qu'il a formé et lui demande d'intercéder auprès du pape en sa faveur.

45. Bascapè (éd. Ingolstadt 1592), 182.

46. Les débuts de la congrégation des Oblats sont racontés dans B. Rossi (Rubeus), *De origine et progressu congregationis Oblatorum sanctorum Ambrosii et Caroli,* Milan, 1739 (le nom de saint Charles Borromée fut ajouté comme patronyme de la congrégation après sa canonisation en 1610). A. Bernareggi, *Le origini della congregazione degli Oblati di S. Ambrogio,* dans *Humilitas,* n° 21, Milan, 1931; bon résumé dans Sylvain, t. III, pp. 79-106.

47. *S.C.B. Orat.,* col. 95-96 (XI[e] synode dioc.); Sylvain, III, p. 89.

48. Sylvain, III, p. 89; Giussano, l. V, c. 4 (col. 234).

49. Sylvain, III, pp. 88-89.

50. Giussano, *loc. cit.* (col. 234-235). Il compta rapidement quelque 200

quelles saint Charles avait demandé conseil à saint Philippe Neri [51], furent octroyées trois ans plus tard [52]. Elles spécifiaient que le but des Oblats était de se tenir totalement disponibles pour accomplir, sous la direction de l'archevêque et chacun selon ses capacités, toutes les tâches apostoliques, dont voici l'énumération : conférences religieuses, prédication, administration des sacrements, en particulier de la pénitence, fonctions sacrées diverses dans n'importe quelle église, enseignement populaire, éducation et instruction des clercs, gouvernement et administration des séminaires et des collèges, visites diocésaines et missions. Ces deux dernières tâches, les visites diocésaines et les missions, sont explicitement qualifiées de « praestantissimae ac utilissimae partes omnium huius congregationis functionum [53] ».

Soulignons l'emploi répété du mot mission par l'archevêque de Milan. Que faut-il entendre par là? Pas uniquement les missions de confiance en Suisse ou en Rhétie, dont il avait l'intention de charger l'un ou l'autre de ses Oblats. Il en parle en toutes lettres dans ses règles [54], il y revient dans ses homélies [55] et il les distingue explicitement des missions ordinaires.

Celles-ci se font dans les limites du diocèse « pour promouvoir le culte de Dieu et le salut des âmes [56] ». Ce sont des entreprises apostoliques extraordinaires exigeant un personnel spécialisé et itinérant. Elles intéressent ordinairement l'ensemble d'un vicariat forain ou d'un doyenné.

Avant de se mettre en route, le missionnaire devra se munir de la bénédiction de l'archevêque, d'une « lettre de mission », d'une liste complète des localités qu'il lui faudra visiter et de tous les renseignements qui pourront lui être utiles. Il se rendra sans délai auprès du vicaire forain de la région qui lui a été assignée afin d'établir le programme et l'horaire des cérémonies. Il lui montrera sa lettre de mission rédigée au nom de l'archevêque en style solennel et suivant toutes les règles de la chancellerie et de l'art épistolaire [57]. Cela fait, il

---

adhérents. Un ami de l'archevêque déposa à son procès de canonisation qu'« il ne se lassait pas de dire que, de toutes les institutions qu'il avait créées, celle des Oblats lui était la plus chère et celle à laquelle il attachait le plus grand prix » (Sylvain, III, p. 99).

51. Sylvain, III, pp. 92-94. — Pour régler un point controversé, ils eurent recours, de commun accord, à l'arbitrage d'un frère convers capucin, le saint frère Félix de Cantalice (Giussano, col. 236, n. 4).

52. Texte dans *A.E.M.*, II, pp. 724-740. Résumé dans Sylvain, III, pp. 94-96.

53. *A.E.M.*, II, p. 728.

54. *Instit. Oblat.*, liber I, c. IV (*A.E.M.*, II, p. 728).

55. Ainsi au 3e sermon prononcé au XIe synode diocésain (*S.C.B. Orat.*, col. 94-97).

56. « Vel cum missio item ad Dei cultum animarumque salutem procurandam illis ab eodem praescribetur, tum sedulo libenterque suam in his praestent operam ». *A.E.M.*, II, p. 728.

57. *A.E.M.*, II, 738-739. Voir un formulaire-type d'une « lettre de mission », dans *A.E.M.*, II, p. 1301.

faudra avertir à temps les curés des différentes paroisses pour qu'ils puissent annoncer à leurs paroissiens le jour et l'heure de la mission. Les exercices de la mission seront rappelés par des sonneries spéciales. Si la mission se donne un dimanche ou un jour de fête, on prêchera à trois reprises dans trois localités différentes : le matin à l'évangile de la messe; l'après-midi à l'heure de l'instruction chrétienne; le soir avant ou après l'angélus. Les jours ouvrables, le sermon du matin se donnera tout à l'aube avant le départ des habitants pour leur travail; le soir on prêchera dans un autre endroit, à moins que le succès remporté ne conseille de consacrer la journée entière à la même localité. En aucun cas cependant on ne pourra prêcher la mission au même endroit durant plus d'un jour, sauf prescription expresse de l'archevêque [58]. Les jours où il n'y a pas sermon seront consacrés à entendre les confessions et à d'autres démarches apostoliques : réconcilier les ennemis; examiner l'état des lieux et des objets du culte; enseigner la doctrine chrétienne; donner des conférences, même à des groupements spécialisés [59]. Les objectifs principaux auxquels doivent tendre les missionnaires sont les suivants : fonder dans chaque paroisse une école de la doctrine chrétienne; introduire ou généraliser l'usage de la prière du matin et du soir; amener les paroissiens à se montrer généreux pour l'entretien de leur église; obtenir qu'ils se confessent et communient, soit le jour de la mission, soit le dimanche suivant, et qu'ils le fassent plus souvent à l'avenir; leur conseiller de faire une confession générale (dans ce but, on aura eu soin de faire venir un nombre suffisant de confesseurs expérimentés); se rendre compte des mœurs et des coutumes de chaque localité; prendre note par écrit de ce qui requiert un amendement et en référer à l'archevêque [60]. Pour cela le missionnaire aura soin de se renseigner auprès du curé et d'autres notables de l'endroit. Au cours de sa mission il devra envoyer tous les quinze jours un rapport écrit à son supérieur et tous les mois à l'archevêque [61]. Les règles envisagent aussi la constitution d'équipes d'au moins deux missionnaires et elles prévoient le cas où l'un des deux, tout en étant clerc, ne serait pas encore prêtre [62].

Enfin, les règles des Oblats spécifient que la congrégation peut s'adjoindre également des membres qui restent laïques : ceux-ci s'engagent par une formule de promesse, mais non par un vœu, à tendre à la perfection personnelle et à seconder le clergé dans ses tâches apostoliques, chacun en tenant compte de sa profession. Saint Charles prévoit explicitement le cas des professeurs, des médecins, des juristes et des avocats [63]. Ces groupements, qui rappellent les Tiers Ordres, ne sont-ils pas aussi une préfiguration de l'Action catholique moderne?

Former des cadres et se choisir des collaborateurs, c'est une chose, veiller à la mise en œuvre d'excellents *moyens de diffusion,* c'en est une autre.

---

58. Nous résumons les instructions données dans *A.E.M.,* II, p. 739.
59. *A.E.M.,* II, p. 739 (résumé).
60. Nous résumons la suite des instructions données dans *A.E.M.,* II, p. 739.
61. *A.E.M.,* II, p. 738.
62. *A.E.M.,* II, p. 739.
63. *A.E.M.,* II, p. 727, avec texte des deux formules : vœu des Oblats et simple promesse des laïques.

A une époque où la découverte de l'imprimerie venait de révolutionner les conditions dans lesquelles la pensée pouvait se communiquer, un évêque désireux de moderniser ses méthodes apostoliques ne pouvait manquer d'y avoir recours.

Et de fait. Sans parler de sa collaboration plutôt modeste à l'édition du catéchisme du Concile de Trente [64], il fut un des premiers évêques à avoir compris et appliqué l'importance de l'*apostolat par la presse*.

Dès 1564, alors qu'il résidait encore à Rome, il aida l'archevêque de Braga, Barthélemy des Martyrs, à éditer son *Stimulus pastorum*, un des principaux ouvrages de pastorale épiscopale du XVI[e] siècle [65].

A Milan, désireux de se libérer de toute dépendance à l'égard des imprimeurs dont il suspectait souvent l'orthodoxie, il établit dans son séminaire une imprimerie diocésaine [66]. Des presses borroméennes sortirent non seulement toutes les pièces officielles se rapportant à l'administration du diocèse, mais encore une série d'ouvrages de formation sacerdotale. En tête de cette liste figurent les sermons du P. Louis de Grenade. Chaque prêtre du diocèse fut obligé d'en faire l'acquisition [67].

Dans ses instructions adressées aux Visiteurs diocésains, saint Charles leur recommande aussi la diffusion des brochures populaires de piété. Il nomme, entre autres, la méthode de l'examen particulier composée par les Jésuites ; la pratique de l'oraison du P. Mathias, capucin ; la brochure « sur les mœurs chrétiennes » destinée aux pères de famille [68].

Quelle que soit sa force de diffusion, la presse ne remplacera jamais totalement l'apostolat oral. Une organisation de la pastorale à l'échelon diocésain doit envisager avant tout le *ministerium verbi*.

---

64. Une tradition qui a eu la vie dure voudrait que saint Charles ait exercé la surveillance directe de la composition du Catéchisme. On sait seulement que son secrétaire Pogiani y a travaillé (Pastor, VII, 291). P. Paschini, *Il primo soggiorno di San Carlo Borromeo a Roma (1560-65)*, Turin, 1935, p. 75, estime que le rôle du cardinal fut moins important qu'on ne l'a prétendu.

65. Sur l'importance pastorale du *Stimulus pastorum* et sur l'influence exercée par son auteur sur le concile de Trente et sur saint Charles Borromée, voir l'excellent exposé de P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI[e] siècle*, 1953, chapitres VII-IX.

66. Cfr A. Bernareggi, *La tipografia del seminario di Milano*, dans *Humilitas*, n° 2, 1928, pp. 49-57, 75-79. — C'est pourquoi saint Charles est considéré comme le patron de la bonne presse.

67. *A.E.M.*, I, pp. 333-334 (XI[e] syn. dioc.) ; Giussano, col. 303, n. 1 ; Bascapè, 333.

68. *A.E.M.*, I, p. 558. — Dans son *Instruction aux confesseurs* (*A.E.M.*, I, p. 658), il les invite aussi à recommander aux pénitents la lecture d'ouvrages spirituels, tels que l'*Imitation*, les œuvres de Louis de Grenade, les *Meditationes de Rosario B.M.V.*, du jésuite Gaspar de Loarte, et la *Pratique de l'Oraison mentale*, du capucin Mattia de Salo (Bellintani). L'archevêque se montre vraiment *up to date* : les deux derniers ouvrages qu'il recommande venaient de paraître en 1573.

Nous avons déjà parlé des missions [69]. Mais elles ne constituent, somme toute, qu'une partie moins importante de l'effort déployé par saint Charles pour développer l'apostolat oral dans son diocèse.

Il sera question plus loin des autres aspects [70].

Nous reviendrons également sur un autre instrument d'exécution, d'ordre institutionnel, que l'on oublie trop souvent, mais dont l'importance est primordiale pour l'efficience des entreprises apostoliques : l'*organisation administrative* du diocèse. Charles Borromée n'a eu garde de l'oublier. Découpage du diocèse en circonscriptions régionales à taille humaine; mise en place d'une hiérarchie de responsables; création d'un système perfectionné de renseignements, de vérifications et de contrôle; il a songé à tout. Et il n'a pas craint d'alourdir son administration et celle de ses curés d'une abondante paperasserie. Dans chaque paroisse et dans chaque doyenné, il fallut posséder et tenir à jour un grand nombre de registres spéciaux, constituant autant de monographies paroissiales, avec tous les détails intéressants à connaître : on insistait particulièrement à obtenir des précisions numériques. Leurs renseignements, collationnés à l'archevêché, fournissaient au cardinal, à chaque instant, une vue d'ensemble de l'état religieux de son diocèse [71].

C. LE RÉALISATEUR.

Rien ne sert de prendre de belles décisions, de remplir des pages de mesures législatives, de mettre en place les rouages chargés de les appliquer, si l'exécution reste en souffrance.

Charles Borromée savait cela : il savait que la suppression effective d'un seul abus, l'amélioration réelle du niveau chrétien d'une seule paroisse valent mieux que les plans de réforme les plus beaux, les plus complets, les plus exhaustifs, s'ils restent couchés sur le papier. Il savait aussi que rien ne vaut la force entraînante de l'exemple.

Homme de système — et combien ! — Borromée était aussi homme d'action. Malgré ses lourdes tâches administratives et en dépit du temps qu'il consacrait chaque jour à la prière et au recueillement personnel [72], il considérait comme son devoir de mettre lui-même, le plus souvent et le plus longtemps possible, la main à la pâte.

---

69. Voir ci-dessus, pp. 610-611.

70. Visites diocésaines (cfr pp. 614-615); tournées alpestres (cfr p. 616); méthode oratoire (cfr pp. 617-618); aspect parénétique de la pastorale borroméenne (cfr article suivant).

71. Nous reviendrons dans la troisième partie de notre article sur cet aspect hiérarchique et méticuleusement organisé de la pastorale borroméenne.

72. Au 4e concile provincial (*A.E.M.*, I, p. 137) saint Charles établit le programme de prières recommandé à tout évêque. Il s'agissait là d'un minimum que le cardinal, bien entendu, dépassait chaque fois qu'il en avait la possibilité. Homme d'action et de gouvernement, il n'était pas moins homme de prière, de

Cette action pastorale personnelle, Charles Borromée l'exerça surtout à l'occasion des visites diocésaines et des tournées alpestres.

Héritiers d'une longue tradition tridentine, il nous faut un effort pour réaliser à quel point la pratique régulière des *visites diocésaines* présentait un caractère inouï durant le troisième quart du XVI^e siècle.

De nos jours, il est normal de voir les évêques accomplir à travers leurs diocèses des tournées de confirmation et d'inspection qui leur permettent d'établir un contact personnel avec leurs diocésains.

Vers 1550, cet usage était totalement tombé en désuétude, là même où il avait jamais existé [73]. De plus, les voies de communication et les moyens de transport étaient bien plus primitifs que de nos jours. Dans un diocèse comme celui de Milan, très étendu et dont une partie importante se trouvait en pays de montagnes, cet inconvénient était particulièrement grave.

Si l'usage commun s'est modifié sur ce point, c'est à l'exemple de saint Charles que l'Eglise le doit. Les visites diocésaines, telles qu'elles se pratiquent de nos jours, dérivent de celles de l'archevêque de Milan.

Le but immédiat de ces visites était évidemment, pour saint Charles, de se rendre compte sur place de la valeur de son clergé, de l'état du culte et de l'observation des décrets tridentins et conciliaires [74]. Pourtant, dès le premier concile provincial, il déclare qu'il attribue aussi à ces visites une importance directement pastorale [75]. Au 4^e concile il affirme explicitement que le rétablissement de la discipline chrétienne, la connaissance de l'état moral de la population et la correction des abus, constituent leur objet principal [76]. Dans ce but, le cardinal trace à ses évêques un programme complet d'enquête et d'action.

Ce programme constitue aussi un témoignage fidèle de la manière dont l'archevêque de Milan accomplissait lui-même ses visites pastorales.

Chaque année — sauf empêchement majeur — saint Charles réservait la plus grande partie des mois d'été à ses visites diocésaines [77]. L'itinéraire était toujours minutieusement préparé. D'abord le per-

---

vie intérieure et de pénitence. Détails dans Giussano, col. 537-544, 556-559, 564-569, 613-620, 645-650.

Il convient de le souligner, pour éviter l'impression unilatérale qui pourrait résulter d'une étude exclusivement consacrée à ses activités pastorales.

73. Par deux fois, en 1547 et en 1563, le concile de Trente dut rappeler cette obligation aux prélats (Sess. VI, c. 4 de ref., et Sess. XXIV, c. 3 de ref.; Mansi, 33, col. 45, 158-159).

74. *A.E.M.*, I, 229, 5^e concile prov., 3^e partie; *A.E.M.*, I, 549 sq. *Instruct. Visitat.*

75. *A.E.M.*, I, p. 21.

76. *A.E.M.*, I, p. 140.

77. Voir ci-dessus, n. 2 (mois de juin, juillet, août).

sonnel de sa maison, ensuite la cathédrale et les collégiales milanaises, les paroisses, écoles, séminaires, confréries et hôpitaux de la ville; enfin, les vicariats forains du diocèse [78].

Aucun détail n'était laissé au hasard de l'improvisation.

Quelques jours avant la visite, une équipe comprenant un délégué de l'évêque et au moins deux confesseurs (choisis surtout parmi les Oblats, parfois aussi parmi le clergé paroissial et les jésuites) devait se rendre dans chaque localité pour faire savoir aux habitants l'imminence de la visite. Le délégué prenait la parole pour exhorter les paroissiens à bien s'y préparer, à prier pour sa réussite et à y participer autant que possible par la confession et la communion; il leur donnait lecture des instructions officielles concernant la visite et se mettait à la disposition de ceux qui avaient à régler des questions n'exigeant pas l'intervention personnelle de l'archevêque. Durant le triduum précédant la visite, on célébrait la prière des XL heures [79].

Saint Charles accomplissait ses tournées de visites avec une escorte réduite au minimum [80]. Dès que son arrivée était signalée dans une paroisse, les fidèles de l'endroit, précédés des enfants qui allaient être confirmés, devaient se rendre en cortège à sa rencontre et le conduire au presbytère [81]. Pour la paroisse, la visite consistait avant tout en une grand'messe au cours de laquelle l'archevêque prononçait un sermon et distribuait la sainte Communion. Quel que fût le nombre des assistants, saint Charles avait toujours à cœur de leur distribuer lui-même le Pain Eucharistique [82]. Il administrait aussi le sacrement de confirmation à ceux qui devaient le recevoir et se tenait toujours à la disposition des paroissiens désireux de lui parler. Après avoir inspecté avec soin tous les bâtiments du culte, il interrogeait les principaux notables de l'endroit : comment les paroissiens se comportent-ils à l'église? assistent-ils avec respect aux offices divins? y a-t-il des hérétiques, des usuriers, des concubinaires, des bandits ou des criminels? y trouve-t-on des semeurs de discorde, des paroissiens qui n'observent pas le Carême ni les autres jeûnes, ni les jours de fête et les rites de l'Eglise? y en a-t-il qui négligent de se confesser et de communier au moins une fois l'an? y en a-t-il qui n'exécutent pas les donations pieuses? les pères de famille élèvent-ils convenablement leurs enfants? le luxe vestimentaire, chez les hommes ou chez les femmes, n'est-il pas exagéré? s'il y a des monastères, la clôture y est-elle bien observée? s'il y a des établissements de bienfaisance et d'entr'aide sociale, sont-ils bien administrés [83]? Enfin, il profitait

78. *A.E.M.*, I, p. 140.

79. *A.E.M.*, I, pp. 141, 341 et 559 (nous résumons).

80. Au 1er concile provincial, saint Charles fit prescrire que l'évêque accomplissant sa visite diocésaine ne pourrait emmener avec lui une escorte de plus de 15 personnes ni de plus de 12 chevaux. Au IVe concile, ce maximum fut abaissé à 9 personnes et 6 chevaux. Cfr *A.E.M.*, I, 22, 140. On peut être sûr qu'il se tint rigoureusement à ces prescriptions.

81. *A.E.M.*, I, p. 141. 4e concile prov., 3e partie. Saint Charles se réfère à une prescription du Concile de Rouen, qui frappe d'excommunication ceux qui n'auraient pas rempli ce devoir.

82. Giussano, l. II, c. 8 (col. 73); Bascapè, 341. — L'instruction impose d'ailleurs à tous les habitants d'une paroisse visitée de s'être confessés et d'avoir reçu la Sainte Communion des mains de l'archevêque (*A.E.M.*, I, p. 559). — Bien entendu, les chiffres transmis par les biographies anciennes et contemporaines doivent être sérieusement passés au crible. Faut-il croire avec Sylvain (II, 304) qu'il distribua 8000 communions à Crémone, le premier jour de son arrivée, et admettre, avec Giussano (col. 575) qu'il lui arriva plus d'une fois de communier 11.0000 personnes en une seule journée?

83. *A.E.M.*, I, p. 22, 1er conc. prov., 2e partie; p. 140, 4e conc. prov., 3e partie.

de son passage pour contrôler la présence, l'état et la tenue des 47 livres, registres et répertoires, que les curés étaient obligés de posséder ou de tenir à jour sur l'état de leur paroisse [84].

A cause de leur cadre plus impressionnant et du plus grand nombre d'obstacles naturels et humains qu'il fallait surmonter, les *tournées alpestres* de saint Charles Borromée ont particulièrement retenu l'attention des historiens [85].

Le versant méridional des Alpes, depuis le Saint-Gothard jusqu'à la plaine lombarde, dépendait pour une bonne part de l'archevêché de Milan. La situation géographique, la condition politique et le niveau religieux de la plupart de ces vallées en faisaient un véritable pays de mission aux frontières mêmes de l'archidiocèse. Situées aux confins des régions helvétiques passées à la Réforme, formant une sorte de protectorat administré par les autorités cantonales suisses, ces vallées avaient été entièrement délaissées du point de vue religieux.

S'il faut en croire un sermon de saint Charles et une de ses lettres à l'archevêque de Valence [86], il y avait des vallées où pas un seul prêtre n'exerçait légitimement son ministère. En d'autres termes, ils auraient tous été sous le coup de censures canoniques, soit pour concubinage, pour empoisonnement, pour assassinat, pour sorcellerie ou pour apostasie.

Saint Charles comprit que la reconquête religieuse de ce secteur de son diocèse exigerait des efforts comparables à de véritables missions.

Il se mit sans retard à la besogne et travailla sans trêve ni repos. A sept reprises, il entreprit des tournées apostoliques dans l'une ou l'autre de ces vallées abandonnées. Les unes ne furent que la continuation de ses visites diocésaines, effectuées dans le même but et dans des conditions analogues. D'autres furent des voyages spéciaux entrepris pour des motifs apostoliques bien déterminés. Chaque fois le cardinal emmenait avec lui une équipe de missionnaires (surtout des Oblats et des Jésuites), choisis pour leur savoir et leur piété. Les déplacements entrepris parfois en plein hiver étaient on ne peut plus pénibles. Il arriva même que, les montures de l'escorte ne pouvant avancer plus loin, les voyageurs se virent obligés, en pleine nuit,

---

84. *A.E.M.*, I, pp. 142-144, 4e conc. prov., 3e partie; pp. 559-561, instruct. visitat.

85. Voir surtout P. D'Alessandri, *Atti di San Carlo Borromeo riguardanti la Svizzera e i suoi territori*, Locarno, 1909; E. Wymann, *Der heilige Karl Borromeo und die schweizer. Eidgenossenschaft*, Stans, 1903.

86. 3e sermon du XIe syn. dioc. (*S.C.B. Orat.*, col. 94). — Lettre à l'archevêque de Valence (*S. Caroli Borromaei, S.R.E. Card. et Archiep. Mediol. Pastorum Instructiones, monitiones ad clerum atque epistolae*, éd. E. W. Westhoff, 2e éd. Munster, 1860, pp. 309-310).

de franchir une barrière montagneuse en grimpant « comme des chats ». L'expression est d'un de ses compagnons [87].

La dernière tournée alpestre de saint Charles, celle de 1583, est restée la plus célèbre. Elle débuta par une visite du Val Mesocco [88]. Le cardinal, accompagné de trois prédicateurs de marque (un chanoine, un franciscain et un jésuite) [89], arriva le 12 novembre à Roveredo, la principale localité de la vallée. Ils y prêchèrent une mission de six jours, qui fit de nombreuses conversions. Il y avait dans cette ville une centaine de personnes adonnées à la sorcellerie et accusées de pratiques abominables, que la plume de l'abbé Sylvain « se refuse à décrire » dans son texte français, mais qu'il énumère dans sa note où il retranscrit un texte original italien [90]. Même le prévôt de la collégiale était impliqué dans cette peu reluisante affaire. Après enquête, onze sorcières furent reconnues coupables; elles périrent sur le bûcher, en trois séances [91]. On a cru pendant longtemps que le prévôt eut à subir le même châtiment. Des recherches historiques plus poussées ont démontré l'inconsistance de cette accusation [92].

Il aurait été intéressant de connaître le contenu des sermons prêchés à Roveredo. Mais le texte ne semble pas en avoir été publié ni même conservé [93]. Par contre, nous possédons quatre des sermons prê-

---

87. Rapport d'Ambrosio Fornero, qui l'accompagnait dans sa tournée alpestre de Milan à Biasca en Tessin (déc. 1577). Cfr D'Alessandri, *op. cit.*, p. 228. — Une autre fois, le cardinal tomba dans un précipice avec sa monture et n'échappa à la mort que par miracle. Cfr Sylvain, I, p. 350.

88. Appelé aussi Valle Mesolcina. Documents publiés dans D'Alessandri, *op. cit.*, pp. 331-363, 420-422.

89. Le chanoine Ottaviano Forerio, le jésuite Achille Gagliardi et le franciscain Francesco Panigarola, ce dernier un des plus célèbres orateurs de son temps.

90. Sylvain, III, p. 171, d'après une lettre de Borromée au cardinal de Pise. Ce document concerne en réalité, non les sorcières du Val Mesocco inquiétées en 1583, mais celles avec lesquelles Borromée eut maille à partir à Lecco en 1569. Le biographe estime à bon droit que les préventions soulevées contre les unes et les autres étaient similaires. Voici le passage de cette lettre, cité par Sylvain, III, p. 171, note : « Ce ne sono sette, che hanno confessato tutte d'esser strie et un altra d'haver fatto diversi incanti per farsi volere bene dalli uomini massimamente d'haver fatto piu volte arrostire un crocifisso di cera. Ma perche alcune da loro oltre il fare maleficiato e fatto morire delli fianciulli e bestiami e fatti molti altri danni confessano d'haver piu volte anche nelle loro case conculcata la croce, l'imagine della gloriosa vergine e anche il SS^mo Sacramento quale alchune confessano haversi cavato di bocca communicandosi et portatolo a casa haverne fatti molti stratii e fino pissatogli sopra e gettarolo alle volte con l'imonditie della casa e alle volte nel foco e tante altre abominazioni e sporcitie d'ogni sorte di lussuria con quei loro demoni... ». Dans la relation qu'il envoya à son supérieur à Milan, le P. Gagliardi est à peine moins explicite (D'Alessandri, *op. cit.*, pp. 335-336).

91. Sur cet épisode, voir D'Alessandri, *op. cit.*, pp. 353-355, et F. Segmüller, *S. Carolus Borromaeus vindicatus, oder S. Karl und die Hexenprozesse in der Schweiz*, Einsiedeln, 1924.

92. D'Alessandri, *op. cit.*, p. 354. Il fut condamné et dégradé, mais l'exécution capitale n'eut pas lieu.

93. Le sermon publié dans *S.C.B. Homil.*, col. 707-716, fut prononcé à Roveredo le 27 novembre, au retour de sa tournée par les villages de la vallée. Il fait allusion à son premier séjour, mais ne dit rien de la mission. Voir détails sur l'ordre du jour, l'occupation des missionnaires et les fruits apostoliques de cette mission, dans les rapports publiés par D'Alessandri, *op. cit.*, pp. 336 sq. (surtout celui du P. Gagliardi).

chés par le saint au cours de la même tournée, tandis qu'il séjournait à Bellinzona (1-7 déc.) [94].

Que nous apprennent-ils quant à la *méthode oratoire* du saint?

Tout d'abord une constatation négative : aucune trace de lien logique entre les prédications. Celles-ci ne forment pas une chaîne cohérente, elles n'obéissent pas à un plan d'ensemble, comme serait, p. ex., celui des *Exercices Spirituels*. Chaque sermon forme un tout qui se suffit à lui-même. Dans tous les textes par nous consultés, nous avons constaté la même individualité de chaque sermon. C'est seulement lorsque le sujet choisi, lorsque l'idée centrale à développer, étaient tellement abondants qu'une seule instruction de 40 à 50 minutes [95] n'y suffisaient pas, que Borromée scindait son sujet en deux ou en plusieurs parties.

Par contre, chaque sermon considéré en lui-même est solidement charpenté. Bien sûr, nous n'en sommes pas encore à l'inévitable division en trois points, la panacée de l'éloquence sacrée classique. Mais l'idée centrale est toujours bien soulignée et elle se trouve développée et explicitée d'après ses développements naturels. Cette idée centrale est fréquemment empruntée à un texte de la messe du jour, ordinairement à l'évangile, parfois à l'épître. Cette phrase, qui en constitue le leitmotiv, est répétée a satiété au cours du sermon. Ainsi, pour les deux premiers sermons prêchés à Bellinzona, il avait choisi : « Fratres, scientes quia hora est iam nos de somno surgere » (*Rom.*, XIII, 11). On la retrouve six fois dans le sermon du 1er décembre et encore 13 fois le lendemain [96].

Durant tout son épiscopat, saint Charles Borromée fut un orateur infatigable. Ordinairement, il prêchait tous les dimanches au moins une fois, parfois deux [97]. C'était alors chose inouïe. Il lui arriva même de donner, le même jour, trois et quatre sermons différents. A cela s'ajoutent de très nombreux sermons d'apparat et de circonstance. Sauf empêchement, il préparait toujours avec grand soin ce qu'il allait dire : il prenait pour cela une feuille de papier et y traçait le plan de son sermon sous la forme d'un arbre aux multiples branches et ramures. Méthode ingénieuse qui aidait sa mémoire visuelle. Ces

---

94. *S.C.B. Homil.*, col. 717-770.

95. Ce qui ne veut pas dire que saint Charles ne dépassait jamais cette limite. A en juger par les dimensions des homélies conservées, certaines ne pouvaient pas avoir été prononcées en moins de deux heures. Celle pour le Vendredi Saint 1584, qui occupe près de 70 colonnes (*S.C.B. Homil.*, col. 1039-1106), doit lui avoir pris au moins 4 heures. Si toutefois il s'agit d'une homélie prononcée d'un seul tenant et non d'une compilation par son secrétaire Possevino de quatre instructions prononcées le même jour. Cfr A. Novelli, *San Carlo, oratore sacro*, dans *La Scuola Cattolica*, 4e sér., t. 18 (1910), pp. 116-117.

96. *S.C.B. Homil.*, col. 718-730, 729-740.

97. Sylvain, III, p. 267. Il ne faisait que répondre au désir exprimé par le concile de Trente (Sess. V, c. 2 de ref., et Sess. XXIV, c. 4 de ref.; Mansi 33, col. 30, 159).

plans de sermons furent recueillis plus tard par les soins de son neveu, le cardinal Frédéric Borromée, et groupés en 9 volumes [98].

Quant aux textes complets parvenus jusqu'à nous, ils sont très rares, sauf pour sa dernière année d'épiscopat. Leur exactitude dépend de la fidélité mise par quelque auditeur bénévole à saisir au vol les paroles qu'il prononçait. A partir de mai 1583, le cardinal chargea un de ses familiers de noter ses sermons à l'audition et de les traduire en latin. La presque totalité des 126 homélies éditées par Sassi [99] proviennent de cette époque. Ces traductions, comme toujours en ce temps, visaient plus à l'élégance qu'à une rigoureuse fidélité. Pourtant, de l'avis des compétences, elles n'ont pas trahi la pensée originale [100].

II. L'IDEE DIRECTRICE DE LA PASTORALE BORROMEENNE

Il y a toujours une part d'arbitraire à rattacher à une seule idée, à une seule intuition, quelle que soit sa richesse, toute l'œuvre écrite d'un écrivain, toute l'œuvre réalisée d'un apôtre.

Combien plus, quand il s'agit d'une œuvre aussi riche dans sa diversité que celle de saint Charles Borromée.

Cependant, à la lecture de ses œuvres, il est impossible de ne pas remarquer à quel point l'archevêque de Milan paraît avoir été touché par la célèbre *comparaison évangélique du pasteur et de ses brebis* [101]. Les divers passages bibliques où il est question de ce thème reviennent à satiété sous la plume du saint. Aussi bien dans ses textes législatifs que dans ses homélies et dans sa correspondance.

---

98. A. Novelli, *op. cit.*, pp. 113-114. — Voir deux fac-similés d'un de ces plans pour une homélie pascale, dans F. Barbieri, *La riforma dell'eloquenza sacra in Lombardia operata da San Carlo Borromeo,* dans *Archivio Storico Lombardo,* 4e sér., t. 15 (1911), pp. 257 (Pâques 1576), et dans A. Novelli, *op. cit.*, p. 125 (Pâques 1581).

99. *S.C.B. Homil.*, col. 1-85 (homélies 1-10, prononcées de 1567 à 1569), col. 85-89 et 1229-fin (homélies 11 et 124-126, de 1576 à 1578), col. 89-843 (homélies 12 à 89, du 19 mai au 31 déc. 1583), col. 843-1229 (homélies 90 à 123, du 1er janv. au 16 sept. 1584).

100. Une cousine de saint Charles, religieuse au couvent des Angéliques à Milan, ayant eu la bonne idée et la dextérité de prendre au vol une série de sermons prononcés par saint Charles devant sa communauté, il a été possible de comparer le texte italien de la dixième instruction avec son adaptation latine telle que la donne Possevino. Cette comparaison a permis à A. Novelli, *op. cit.*, pp. 114-115, de formuler un jugement favorable sur l'exactitude substantielle du travail de Possevino.

101. Surtout *Jo.*, X. — Il serait intéressant d'étudier le développement de ce thème à travers la tradition chrétienne, dans la spiritualité, l'homilétique, l'iconographie. On constatera sans doute qu'il fut l'un des thèmes allégoriques préférés à toutes les époques du christianisme. Mais peut-être avec des modalités diverses de présentation suivant les temps et les lieux. Le concile de Trente s'y référa très souvent.

Dès le discours d'ouverture du 1er concile provincial de Milan (15 oct. 1565), il propose en exemple aux prélats réunis autour de lui les pasteurs fidèles des temps passés :

« Ils veillaient sur leur troupeau... Ils nourrissaient assidûment les brebis qui leur étaient confiées, de la triple nourriture de la parole, de l'exemple et des sacrements. Pleins du souvenir, imitateurs du pasteur suprême, Jésus-Christ, qui a donné sa vie et son sang pour tout son troupeau, ils entreprenaient eux-mêmes n'importe quel labeur pour le bien de leurs brebis... Comme le pasteur de l'évangile, ils n'hésitaient pas à donner leur vie pour le troupeau [102] ».

Parmi les actes de ce même concile, il se réfère au passage des *Proverbes* : « Diligenter agnosce vultum pecoris tui et considera super greges tuos [103] ». Et l'application ne tarde pas : les évêques doivent mettre la plus grande diligence possible à veiller sur le troupeau qui leur a été confié. Ils ne doivent jamais en détourner leurs regards, afin d'être à même de remarquer ses besoins et de pouvoir, comme le décrit Ezéchiel, « fortifier les brebis débiles, guérir celles qui sont malades, panser celles qui sont blessées, ramener les égarées et chercher les perdues [104] ». Mais, comme il ne leur est pas possible de tout voir de leurs propres yeux, ils doivent se choisir dans chaque paroisse des hommes de confiance, capables de surveiller si le peuple se comporte comme il faut [105]. C'est encore dans le même but que le concile fait obligation aux curés de tenir le registre appelé de nos jours *liber status animarum* [106]. Ce volume doit renfermer nombre de détails sur la vie morale de la paroisse, il doit être tenu à jour et pouvoir être présenté à l'archevêque à toute réquisition [107].

---

102. *S.C.B. Orat.*, col. 16-17 (trad. Sylvain, I, 299-300).

103. *Prov.*, XXVII, 23 « diligenter agnosce vultum pecoris tui, tuosque greges considera ». Comme souvent, saint Charles cite de mémoire et pas toujours *ad litteram*.

104. *Ezech.*, XXXIV, 4. Le texte sacré parle en réalité des reproches adressés aux mauvais pasteurs.

105. *A.E.M.*, I, 20.

106. La tenue d'un *Liber Status animarum* prescrite par le *Codex iuris canonici*, c. 470, n'est mentionnée officiellement que depuis le *Rituale Romanum* de Paul V (tit. X, c. VI; 17 juin 1614). Avant cela plusieurs synodes régionaux l'avaient imposée, le premier en date étant, à notre connaissance, le premier concile de Milan en 1565 (*A.E.M.*, I, p. 20). Voir notre article, *Les registres paroissiaux sous l'Ancien Régime*, dans *N.R.Th.*, t. 78 (1956), p. 500. Cependant, dans ses *Constitutiones* approuvées en 1542 par Paul III, l'évêque de Vérone, Jo. Matteo Giberti, dont l'influence sur Borromée fut notoire, introduisit une prescription intitulée « *Quod in qualibet Parochia sit unus liber, in quo describantur Parochiani* » et rédigée comme suit : « Debeat etiam in qualibet parochiali ecclesia per illum, ad quem eius cura spectat, teneri unus liber particularis : et in eo describantur et descripta teneantur nomina et cognomina omnium et singulorum ipsius Parochianorum; quum non minus expediat vasa viventium quam metallorum custodire, et Dominus dixerit « Agnosce vultum pecoris tui » : ex quo facilius erit ipsius curae exercitium in multis casibus, in quibus numerum nominaque et cognomina parochianorum scire expedit » (tit. 8, c. IV; *Opera*, éd. J. Brageni, 2e éd., *Hostiliae*, 1740, p. 130).

107. *A.E.M.*, I, 20-21. Nous reviendrons sur ce sujet dans la deuxième partie de cet article.

L'édit de 1566 contre les concubinaires et celui de 1570 imposant la dénonciation des suspects d'hérésie comparent les premiers aux brebis errantes qu'il s'agit de ramener au bercail et les seconds à des loups qui dispersent le troupeau du Seigneur [108]. Dans sa lettre pastorale de 1572 sur la prière en famille, saint Charles affirme son devoir de mener paître son troupeau dans l'esprit de prière et de le conduire à ces bienfaisants pâturages [109]. Dans sa deuxième lettre d'indiction du 3e concile provincial (16 janv. 1573), il rappelle que Dieu exige des pasteurs d'âmes « ut omni sollicitudine oves fidei nostrae commissas, a vallibus ad montes, a terrenis scilicet rebus ad cœlestes, ab humanis ad divinas, a caducis ad aeternas, revocare studeamus [110] ».

Dans les monitions qui terminent les actes du 4e synode diocésain, s'adressant aux curés et à tous ceux qui ont charge d'âmes, il expose leur devoir comme suit : « En premier lieu, les brebis qui vous ont été confiées, vous devez les connaître et pouvoir les appeler par leur nom, les mener paître et les garder [111] ». Suivent les applications sur plus de 400 lignes de texte [112].

Au 5e concile provincial, il revient par deux fois sur la même image. Voyant que les foules étaient dispersées, comme des brebis sans pasteur et atteintes de maux variés, le Christ, pris de pitié à leur égard, ne se borna point à parcourir les campagnes et les villes en prêchant et en guérissant, mais il voulut aussi s'adjoindre des compagnons d'apostolat [113]. Puis il trace un parallèle entre le pasteur vigilant et le pasteur négligeant : « Ille visitationem diocesanam perenni studio obire contendit; hic gregis sui vultum neque agnoscit nec vero ut ab ovibus agnoscatur paterna id caritate studet [114] ».

Et combien de fois ce thème biblique ne revient-il pas dans sa correspondance particulière.

A l'archevêque de Valence en Espagne, qui lui avait conseillé de ménager un peu ses forces, Borromée répond en alléguant l'exemple du prince des pasteurs, Jésus-Christ, qui a laissé là son très nombreux troupeau d'esprits bienheureux et est descendu sur terre pour chercher la centième brebis égarée et la ramener sur la piste conduisant au bonheur éternel [115].

Le bon pasteur doit aussi donner l'exemple. Dans une lettre à l'archevêque d'Embrun, Guillaume Avansonio, Borromée rappelle que l'exemple du pasteur est capital en apostolat :

---

108. *A.E.M.*, I, pp. 373 (concubinaires), 343 (suspects d'hérésie).
109. *A.E.M.*, II, p. 907.
110. *S.C.B. Orat.*, col. 68.
111. *A.E.M.*, I, p. 302.
112. *A.E.M.*, I, pp. 302-304.
113. *S.C.B. Orat.*, col. 33.
114. *S.C.B. Orat.*, col. 37.
115. *Sancti Caroli Borromaei, S.R.E. Card. et Archiep. Mediol., Pastorum Instructiones, monitiones ad clerum atque epistolae,* éd. E. W. Westhoff, Munster, 2e édit., 1860, pp. 290-291.

« Car il est difficile que les brebis acceptent et adoptent ce qu'elles voient rejeté et méprisé par leur pasteur ; les paroles n'ont sur elles aucune force de persuasion quand elles sont réfutées par l'exemple d'un comportement opposé [116] ».

De même dans une lettre à l'archevêque de Narbonne, le cardinal de Joyeuse, à l'occasion de sa promotion, Borromée reconnaît qu'« il est rare que les brebis n'écoutent pas la voix salutaire de leur pasteur ou qu'elles ne suivent pas ses traces profondément imprimées [117] ».

De même encore, dans une lettre à l'évêque de Cahors :

« Quand la tête se porte bien et qu'elle est en bonne santé, les autres membres du corps s'acquittent bien de leur tâche. Ainsi quand le pasteur remplit sa charge de façon exemplaire, les brebis ne se détournent pas facilement de la voie droite et elles ne risquent pas de brouter des herbes nocives au lieu des bonnes : elles écoutent d'une oreille docile la voix salutaire de leur évêque, elles suivent ses traces et ses exemples [118] ».

Des textes de cette veine, on pourrait en reproduire presque à l'infini. Ils montrent bien que saint Charles considérait sa charge épiscopale avant tout comme une « pastorale » au sens étymologique du terme. Il est le bon pasteur qui se dépense sans compter pour conduire ses brebis aux abondants pâturages. Il est aussi le pasteur vigilant, dont l'œil toujours aux aguets décèle sans délai tout danger et toute faiblesse. Il conduit son troupeau avec une houlette de fer, mais avec un cœur d'or.

(*à suivre*) Roger Mols, S. J.

116. *Op. cit.*, p. 255. Nous traduisons.
117. *Op. cit.*, pp. 257-258. Nous traduisons.
118. *Op. cit.*, p. 261. Nous traduisons.

C'est la faute et ce n'est pas la faute au latin

L'article *C'est la faute au latin* que la *Nouvelle Revue Théologique* a publié en avril (p. 402-409), m'a doublement intéressé. D'abord parce que, comme la plupart des chrétiens qui essaient de prendre au sérieux leur Foi dans le Christ et dans son Eglise, la question de la langue liturgique me préoccupe vivement; ensuite parce que cet article réagit assez fortement aux enquêtes dont la *Revue Nouvelle* a publié les résultats dans son numéro de décembre 1956, sous le titre « *A la recherche de la messe vivante* » (p. 497-538).

J'avoue avoir été quelque peu déconcerté par l'argumentation développée par l'éminent professeur de Louvain, et comme il s'agit d'un problème auquel de nombreux laïcs attachent aujourd'hui une importance très grande, je me permets de proposer quelques réflexions qui reflètent leur façon de penser. Il n'est pas inutile, je pense, qu'une revue s'adressant aux théologiens, connaisse en ce domaine l'opinion des simples fidèles, opinion que partagent d'ailleurs maints pasteurs, comme l'ont prouvé les enquêtes de la *Revue Nouvelle.*

Celles-ci, contrairement à ce que semble croire le chanoine Ryckmans, n'avaient pas pour but de déceler les *causes* de la désaffection grandissante des milieux chrétiens à l'égard de la messe. Elles cherchaient à connaître les préoccupations et les aspirations du clergé et des fidèles, tant en ce qui concerne la messe qu'en ce qui concerne la catéchèse relative à la messe. Certes, le fait de la déchristianisation incite les chrétiens à s'interroger sur la façon dont la liturgie est comprise et vécue, mais le problème de la liturgie vivante est déjà un problème par lui-même. Comme le disait le titre même sous lequel nous avons groupé les résultats de nos deux enquêtes : *A la recherche de la messe vivante,* notre souci était de savoir où en est le mouvement liturgique, quels sont ses réalisations les plus marquantes, ses difficultés, ses perspectives. Tout cela au niveau de la vie paroissiale.

Aussi bien est-ce quelque peu fausser la perspective de nos enquêtes et le sens de l'ensemble des réponses que d'en tirer la conclusion : « A tout prendre, la désertion des églises est attribuée en ordre principal à l'usage du latin. » On a beau jeu alors de citer l'exemple de l'Italie, « ce pays dont la langue est la plus proche du latin » [1] et où pourtant les hommes se contentent de rester sur la place du village, à bavarder pendant que les épouses et les enfants assistent à la mes-

1. Proche peut-être pour les philologues, mais bien lointaine pour l'homme de la rue, puisque le cardinal Lercaro écrit dans son Directoire : « le peuple ne comprend plus le latin ».

se; ou l'exemple de l'Anglicanisme où, malgré l'usage de l'anglais dans la liturgie, les fidèles désertent de plus en plus les églises.

Il est à priori évident que le seul fait de célébrer dans la langue vulgaire ne changerait pas grand-chose au mouvement de déchristianisation. Aucune des réponses que la Revue a reçues n'a dit une chose aussi naïve. Au contraire, on a souligné que la question de la langue était plus une question préalable qu'une question essentielle. Tant les laïcs que les pasteurs ont souligné le manque de culture religieuse des fidèles comme étant la déficience capitale à combler. Si ceux qui pratiquent encore régulièrement sont si ignorants, que faut-il penser de ceux qui ne mettent plus les pieds qu'occasionnellement à l'église?

Nous sommes bien d'accord, le problème fondamental est d'abord de rendre consciente la foi des fidèles, et c'est bien ce à quoi tend le mouvement liturgique dont Sa Sainteté Pie XII disait qu'« il est apparu comme un signe des dispositions providentielles de Dieu sur le temps présent, comme un passage du Saint-Esprit dans son Eglise, pour rapprocher davantage les hommes des mystères de la foi et des richesses de la grâce, qui découlent de la participation des fidèles à la vie liturgique. »

Si tant de laïcs se sentent pris et entraînés par le mouvement liturgique, tel que l'a défini le Saint-Père, c'est qu'il correspond à l'aspiration la plus profonde de l'âme chrétienne. Le mouvement a éveillé un désir intense de participation active chez de nombreux fidèles, et tout porte à croire, et laisse espérer, que ce désir ira en s'étendant.

Et c'est pourquoi, la question de la langue liturgique se pose aujourd'hui. Elle apparaît à ceux qui voudraient prendre une part plus active, comme un obstacle difficilement surmontable et ils se résignent d'autant moins à cet obstacle qu'ils souffrent de ce qu'il les empêche d'entraîner les autres. Que des prêtres engagés dans le ministère paroissial rejoignent sur ce point le sentiment presque douloureux éprouvé par eux est pour les laïcs une source d'espoir.

Il est facile d'ironiser sur le nombre croissant de prêtres qui ignorent le latin. Si ce fait est vrai — et hélas, le sort actuel des humanités gréco-latines dont les programmes sont surchargés et les classes mal équilibrées, porte à croire que c'est vraisemblable et probablement fatal — ne serait-ce pas une raison de plus de souhaiter que la Hiérarchie autorise un usage plus large de la langue vulgaire dans la liturgie? Que Rome, pour des raisons prudentielles, estime nécessaire pour l'instant de maintenir le latin, on le comprend très bien. Le discours du Cardinal Cicognani, que cite le chanoine Ryckmans, donne les raisons de l'attitude de Rome. Mais cela n'interdit pas aux fidèles, ni aux prêtres de dire en toute simplicité combien ils se trouvent écartelés. Et au Congrès d'Assise, il n'a pas manqué de voix autorisées pour souligner les heureux effets des assouplissements déjà accordés par les rituels bilingues, et pour souhaiter très clairement une

extension des assouplissements. Comme ce congrès a déjà « fait couler des flots d'encre », je m'abstiendrai d'insister et me contenterai de renvoyer aux rapports et discours qui ont été édités.

La plus mauvaise raison qu'on puisse invoquer en faveur du latin est le fait que la messe est un « mystère de foi ». Il ne faut pas confondre mystère et arcane. C'est précisément parce qu'ils ont conscience qu'il s'agit d'un « mystère de foi » que les chrétiens désirent pouvoir y participer, à leur place, avec le maximum d'attention et d'intelligence. Vouloir lier le Mystère de l'Amour de Dieu et le caractère ésotérique d'une langue paraît tout simplement révoltant à un chrétien un peu réfléchi. Quant à ceux qui restent sur le seuil, j'en sais plus d'un que des arguments de ce genre retiennent hors de l'Eglise; ils craignent qu'il y ait là-dessous quelque supercherie, quelques relents de cléricalisme.

Que saint Paul, dont après saint Pierre on rappelle que les lettres contiennent des points obscurs, ne soit pas facile à comprendre même pour les fidèles formés à la culture classique, même pour les prêtres, nous en convenons. Mais est-ce une raison pour rendre tout à fait inaccessibles aux fidèles les péricopes que la liturgie impose de lire, en les lisant en latin? Comment comprendre alors la tradition liturgique dont on redécouvre aujourd'hui l'efficacité et que le P. Augustin Bea, S. J., résumait ainsi à Assise : « L'assemblée des fidèles qui se réunissent pour assister à la célébration du sacrifice eucharistique est en réalité le lieu le plus propice pour la lecture et l'explication fructueuse de la Parole de Dieu [2] »?

Il est frappant de constater dans l'ensemble des réponses envoyées aux enquêtes de la Revue, l'insistance de tous à souligner la nécessité de développer la culture biblique et de rendre notamment à l'avant-messe sa signification intégrale de Liturgie de la Parole. Si certains demandent des modifications, c'est dans le choix des lectures bibliques prescrites, précisément en vue d'une catéchèse plus efficace. N'est-ce pas dans ce sens que vont les autorisations récentes de faire lire en français l'Epître et l'Evangile du jour, soit par un prêtre qui double le célébrant, soit à son défaut par un laïc?

Le système du commentateur autre que le célébrant ne manque pourtant pas, au goût de maints fidèles, d'inconvénients. Plus d'un se plaint de ce que le commentateur fasse écran entre les fidèles et l'autel. Cela paraît malgré tout un pis-aller.

Toutefois, ne diminuons pas les mérites des prêtres qui prennent à cœur d'aider les fidèles à suivre plus directement la messe, en leur commentant ce qui se dit et se fait à l'autel. Mais que font les meilleurs, sinon traduire les textes liturgiques, en tout ou en partie. Tant

2. *Valeur pastorale de la Parole de Dieu dans la Liturgie,* dans *La Maison-Dieu,* Revue de Pastorale liturgique, n° 47-48, 3e-4e trimestre 1956, Editions du Cerf, Paris, p. 140.

que la liturgie sera en latin, ils seront un relais nécessaire, mais ils ne peuvent être qu'un relais, et comme tel laisseront toujours un sentiment d'insatisfaction dans l'esprit des fidèles.

Sans doute, après une éducation appropriée et persévérante, un curé peut-il arriver à faire chanter le *Kyrie,* le *Gloria,* le *Credo,* le *Sanctus* et l'*Agnus Dei* en latin, parce qu'il s'agit toujours des mêmes textes, mais le reste, les oraisons, les lectures, comment arriver à les comprendre?

Dire que ces textes sont quand même incompréhensibles, que les lettres de saint Paul sont la *crux interpretum* n'est-ce pas manquer de foi dans la Parole de Dieu (ce qui me paraît plus grave que de manquer de foi dans le latin) et mépriser exagérément la bonne volonté de ceux qui viennent quand même écouter cette Parole? Si celle-ci leur était lue dans leur langue, ils tendraient l'oreille; même s'ils n'en peuvent saisir le sens complet, ils s'en imprégneraient et se formeraient peu à peu à l'esprit même de la Bible, au lieu de rester passifs à attendre que ça soit fini, ou bien essayer de suivre tant bien que mal dans leur missel. Le P. Bea disait à ce propos au Congrès d'Assise : « Là on trouve ce sens de communauté spirituelle qui unit les fidèles d'une paroisse entre eux et avec leur pasteur : là l'attention et la dévotion des uns se transmettent comme spontanément aux autres, et il se crée une atmosphère d'accueil spirituel, de préparation intérieure qui se rencontre difficilement dans un autre milieu [3]. »

On comprend dès lors les vœux formulés par Monseigneur Van Bekkum, dans son émouvant rapport : « En premier lieu la possibilité de faire des lectures directement en langue maternelle. Il est permis d'être ici plein d'espoir lorsqu'on pense aux concessions beaucoup plus larges encore accordées par le Saint-Père à la Chine. Peut-être n'est-il pas inutile de souligner qu'un tel vœu de la langue vulgaire dans les lectures ne procède pas d'un sentiment ou d'une aspiration nationaliste, et encore moins d'une influence protestante. L'unique raison est celle-ci : nous voudrions rendre à l'avant-messe sa fonction catéchétique, sa fonction d'évangélisation. On ne peut vraiment évangéliser qu'en langue vulgaire, car l'évangélisation demande à être intelligible. Une véritable participation active à l'avant-messe n'est possible que si on peut employer la langue vulgaire. C'est donc uniquement pour un motif de pastorale liturgique que nous souhaitons l'emploi de la langue vulgaire, et nous savons que le cœur du Saint-Père est toujours attentif et plein de compréhension pour les besoins pastoraux de la liturgie. Aussi pouvons-nous espérer avec confiance que sera exaucée pour le salut des âmes, la prière ardente de Lugano demandant la proclamation directe de l'épître et de l'évangile en lan-

3. *Ibidem,* page 140.

gue vulgaire : à cette prière les Missions s'associent de tout leur cœur [4]. »

L'usage de la langue vulgaire aurait cet avantage de résoudre en partie le problème des sermons : les prêtres seraient entraînés à commenter directement, et les lectures et oraisons du jour, et le mystère de Foi qu'est la messe, c'est-à-dire que les sermons porteraient un peu plus souvent sur les richesses du « Mystère chrétien ». Il se passerait pour la messe, ce que le P. Roguet constatait pour l'usage du rituel bilingue : « loin de rendre la prédication inutile, le renouveau liturgique appelle la prédication. Tous ceux qui ont par exemple employé, selon les concessions accordées, la langue maternelle dans l'administration du baptême, se sont vite aperçus que cette intelligibilité ainsi donnée au rite éveillait la curiosité plus encore qu'elle ne l'apaisait [5]. » N'est-ce pas là un résultat appréciable?

Le vrai, le seul problème est de savoir si le latin, dans la liturgie, est plus favorable au maintien et à l'épanouissement de la Foi catholique. C'est pourquoi, l'exemple de l'Etat Juif restauré en Israël, dont la première tâche a été de faire revivre l'hébreu pour en faire le ciment de l'unité nationale, n'est pas convaincant. Sans doute, le cas d'Israël est-il très particulier, mais en cherchant des signes tangibles de son unité, il fait ce qu'ont fait tous les Etats, et l'on sait que l'unification linguistique dans un but national s'est presque toujours faite par l'oppression des minorités.

Le ciment de la catholicité n'est-il pas quelque chose de plus profond, de bien plus fort que la langue latine? Ne donne-t-on pas souvent comme un témoignage visible de la catholicité le fait qu'il existe des rites divers, dans l'Eglise catholique? La langue latine est la plus répandue, soit, mais l'on sait avec quelle netteté S.S. Pie XII a insisté pour qu'on n'encourage pas le latinisme chez les Orientaux [6], car contrairement à une opinion encore trop répandue chez les Occidentaux, catholicité et latinisme sont loin d'être synonymes.

On comprend certes qu'en face des particularismes linguistiques qui sont en état permanent d'exaspération, l'Eglise soit prudente : l'usage d'une langue morte a l'avantage de ne froisser personne. Mais à y regarder d'un peu plus près, cela n'élimine nullement les difficultés de la coexistence harmonieuse de communautés linguistiques différentes établies autour d'une même église. Ces difficultés existent déjà pour la langue des sermons et, dans les paroisses où le clergé fait un effort d'éducation liturgique, pour les commentateurs et les

---

4. *Le renouveau liturgique au service des missions,* dans *La Maison-Dieu,* n° 47-48, p. 173.

5. *Renouveau de la liturgie et renouveau de la prédication,* dans *La Maison-Dieu,* n° 47-48, p. 154.

6. Cfr C. Korolevsky, *Liturgie en langue vivante,* Paris, Editions du Cerf, 1955, p. 185.

lectures autorisées. S'il fallait, pour assurer une apparence de paix linguistique entre chrétiens, rendre permanente la passivité des fidèles assistant à des offices dont le sens leur échappe, je crains qu'on ne freine et décourage un effort plein de promesses. Peut-on accepter encore que, dans un monde où tout concourt à la déchristianisation, on ne cherche pas à exploiter au maximum « l'inappréciable valeur de la liturgie pour la sanctification des âmes et pour l'action pastorale de l'Eglise » (S.S. Pie XII) ?

N'est-ce pas d'ailleurs donner aux chrétiens une idée bien pauvre de la catholicité, que de la faire tenir dans la langue? Ce qui importe, n'est-ce pas avant tout de développer chez les croyants le sens de l'amour de Dieu et l'amour du prochain? La charité vis-à-vis du prochain ne consiste-t-elle pas à accepter que celui-ci soit différent? Le catholique se trouve partout chez lui où l'on aime le Christ et communie au Christ. Bien que je ne connaisse pas l'allemand, je n'ai jamais éprouvé un sentiment d'isolement les quelques fois où j'ai assisté à des messes en Allemagne : au contraire, j'ai été entraîné par la ferveur du peuple priant et chantant dans sa langue, avec conviction et piété.

La conscience missionnaire qui s'est heureusement fort développée ces dernières années, fait que les chrétiens considèrent aujourd'hui le problème de la langue liturgique en fonction des différents peuples. Ils se rendent compte que le problème de la langue revêt une importance cruciale pour la pénétration de la Bonne Nouvelle et ils se disent que si les chrétiens des pays latins éprouvent déjà des difficultés à cause du latin, les difficultés des pays de culture très différentes doivent être combien plus graves. La rapidité des communications nous a fait prendre conscience de ce que les catholiques sont une minorité dans le monde. C'est pourquoi l'idée d'un usage plus étendu de la langue vulgaire dans la liturgie, loin de choquer les chrétiens d'aujourd'hui, leur paraît une chose fort souhaitable. Ce n'est pas sans angoisse qu'ils pensent à tous ces peuples dont l'évangélisation est rendue combien plus difficile, parce que la présentation de la Foi est liée à une culture qui leur est étrangère. L'unité de la Foi n'est-elle pas un lien bien plus fondamental que ce qui n'est qu'un symbole accidentel de cette unité? Ce qui fait la transcendance du catholicisme, par rapport à tous les pauvres moyens humains que les nations cherchent à mettre en œuvre pour mieux s'entendre, n'est-ce pas qu'il est, par lui-même, un ferment d'unité?

Le problème, dès lors, n'est pas de chercher des compromis linguistiques, mais de rendre la participation des fidèles aux fruits de la liturgie plus efficace. C'est dans la communion eucharistique elle-même qu'ils trouvent ce qui les rend uns, et non dans le fait de répéter les prières dans une même langue, que seuls quelques privilégiés comprennent. L'exemple du Congrès d'Avignon, qui réunissait de

savants latinistes et qui d'ailleurs n'a guère obtenu de résultats sensibles, n'est pas approprié. Le culte n'est pas une affaire de savants; il réunit les humbles, les petits et les faibles au même plan que les professeurs d'université. Il est d'ailleurs typique qu'au Congrès liturgique d'Assise, qui réunissait une élite de cardinaux, d'évêques et de liturgistes dont on peut supposer qu'ils connaissent sérieusement le latin, on a pourtant utilisé les langues vulgaires. Grâce au système de la traduction simultanée, tous les participants ont pu suivre le congrès avec fruit.

Vouloir donc considérer comme un complexe maladif l'aspiration qui se manifeste dant les milieux chrétiens en faveur de la langue vulgaire, c'est ignorer la ferveur dont cette aspiration est issue. Le mouvement liturgique, l'Action catholique, la catéchèse renouvelée, ont éveillé un intérêt considérable pour la liturgie vécue chez les meilleurs de nos chrétiens, dans tous les milieux sociaux. C'est parce qu'ils sont convaincus que la liturgie n'est pas de l'archéologie, mais source de vie, que les chrétiens d'aujourd'hui souhaitent pouvoir y accéder plus directement et qu'ils se heurtent au latin comme à une barrière dont ils ne voient pas l'utilité. La liturgie, ils ne la considèrent pas comme les vieilles pierres dont se désintéressent les Arabes au grand scandale de nos professeurs. Précisément, ils refusent qu'on la mette sous globe comme le font pour les vestiges des civilisations mortes, les savants occidentaux. L'Eglise n'est pas pour eux un musée. Est-ce là agir comme des iconoclastes?

C'est bien mal les comprendre que de croire qu'ils cherchent un bouc émissaire pour expliquer l'anémie de la Foi. Ils ne cherchent pas une explication, ils cherchent le moyen de rendre cette foi vivante, ce qui est quelque peu différent. Ce ne sont pas des théoriciens de la déchristianisation, mais des hommes qui en vivent tout le drame dans leur vie quotidienne. Ils se doutent un peu que « ce n'est pas la faute au latin » si les églises sont désertées par tant de baptisés. Mais ils savent aussi d'expérience que dans l'ensemble des solutions à mettre en œuvre, le latin a une certaine importance. Le problème de la pastorale, notre enquête l'a rappelé, se pose sur tous les plans. La liturgie est un des aspects essentiels, car elle est au point de départ du témoignage que les chrétiens sont invités à porter dans le monde et elle est au point d'arrivée, puisque si le témoignage a été suffisamment contagieux, il doit aboutir à ce que les non-croyants et les non-pratiquants viennent un jour s'agenouiller autour de l'autel, écouter la Parole de Dieu et offrir au Père la louange du Christ. Le problème de la pastorale liturgique dépasse celui de la langue, bien sûr, mais il passe par celui de la langue, inévitablement.

On comprend très bien que, dans les circonstances actuelles, S.S. Pie XII rappelle que : « l'Eglise a de graves motifs de maintenir fermement dans le rite latin l'obligation inconditionnée pour le prêtre

célébrant d'employer la langue latine, et de même quand le chant grégorien accompagne le saint Sacrifice, que cela se fasse dans la langue de l'Eglise. » Mais cette phrase, il faut le remarquer, vient après une autre qui montre qu'aux yeux de l'Eglise, le problème n'est pas définitivement tranché : « La liturgie confère à la vie de l'Eglise, et même à toute attitude religieuse d'aujourd'hui, une empreinte caractéristique. On remarque surtout une participation active et consciente des fidèles aux actions liturgiques. De la part de l'Eglise, la liturgie actuelle comporte un souci de progrès, mais aussi de conservation et de défense. Elle retourne au passé sans le copier servilement et crée du nouveau dans les cérémonies elles-mêmes, dans l'usage de la langue vulgaire, dans le chant populaire et la construction des églises [7]. »

Aussi bien le discours du Pape qui clôtura le Congrès où la question de la langue a été soulevée dans maints rapports, nous invite à avouer très franchement à la Hiérarchie les difficultés que nous fait éprouver la langue à participer aussi activement qu'Elle le souhaite, à la liturgie. Nous faisons cet aveu avec d'autant plus de confiance que S.S. Pie XII, s'acquérant ainsi la reconnaissance toute particulière des fidèles, leur a manifesté d'une manière éclatante sa sollicitude, en rendant plus accessible la participation aux Sacrements.

Jean DELFOSSE,
Rédacteur en chef de *La Revue Nouvelle.*

---

7. *Discours de S.S. Pie XII aux participants du 1^er^ Congrès international de pastorale liturgique,* dans *La Maison-Dieu,* n° 47-48, page 344.

Simples réflexions

Dans la réponse de M. Jean Delfosse à mon petit article, publiée ci-dessus, le rédacteur en chef de *La Revue Nouvelle* se rallie pour une part aux considérations que je me suis permis d'émettre. M'étant arrêté simplement au vœu à peu près unanime des correspondants de la revue concernant la suppression de l'usage du latin à la messe, je disais : « *L'usage du latin dans la liturgie n'implique en aucune façon la proscription de la langue vulgaire* » (p. 405). Les vœux concrets exprimés en cette matière par M. Delfosse tranchent par leur modération sur ceux que contiennent les réponses à l'enquête : il se borne à souhaiter l'emploi de la langue vulgaire à l'avant-messe par « *la proclamation directe de l'épître et de l'évangile* » en cette langue (p. 7). Nous sommes loin des revendications dont les réponses des correspondants se faisaient l'écho.

Il est un autre point sur lequel, dit M. Delfosse, « *nous sommes bien d'accord, le problème fondamental est d'abord de rendre consciente la foi des fidèles* » (p. 3). Je n'avais pas manqué de le signaler dès la première page de mon article (p. 402) : « *L'accord est unanime à prôner ' un retour aux sources de la Foi et donc à la Parole de Dieu ' »*.

Mais il est des points essentiels sur lesquels M. Delfosse diffère d'avis avec moi, ou plutôt avec les vues qu'il m'attribue, alors qu'on en chercherait en vain l'expression dans mon article. Qu'il me soit permis d'en relever quelques exemples.

Je lis que les enquêtes menées par *La Revue Nouvelle,* contrairement à ce que je « *semble croire* », n'avaient pas pour but de déceler les causes de la désaffection grandissante des milieux chrétiens à l'égard de la messe (p. 623). Il me semblait le croire sur la foi du rédacteur anonyme qui a publié les résultats de ces enquêtes : « *Nous avons posé à nos lecteurs la question de savoir quels étaient les principaux obstacles qu'ils avaient rencontrés dans leurs efforts pour obtenir une meilleure participation à la messe* [...]. *Commençons par le premier obstacle signalé le plus souvent (25 correspondants sur 29) : la* langue latine » (*Rev. Nouv.,* p. 506). Je me trouve donc d'accord avec le rédacteur anonyme lorsque je dis : « *A tout prendre, la désertion des églises par les chrétiens est attribuée en ordre principal à l'usage du latin* » (p. 404). C'est là, selon M. Delfosse, « *fausser quelque peu la perspective des enquêtes* » (p. 623). Si M. Delfosse avait poursuivi jusqu'au bout la lecture de la première phrase de mon article, il aurait constaté que j'étais loin de limiter à cet objectif la portée de ces

enquêtes; il aurait lu qu'elles étaient destinées aussi à « *rechercher les moyens de remédier à l'anémie de la foi des fidèles en les aidant à comprendre l'infinie valeur du Sacrifice de la Nouvelle Alliance, et à y participer en leur qualité de membres de la communauté chrétienne* » (p. 403).

Plus loin, à propos de la difficulté que les fidèles éprouvent à comprendre, sans y être initiés, les lectures et les prières de la messe, M. Delfosse me fait dire que « *ces textes sont quand même incompréhensibles* », et il se demande avec appréhension si ce n'est pas là manquer de foi dans la parole de Dieu, ce qui, à juste titre, lui « *paraît plus grave que de manquer de foi au latin* » (p. 626).

Si le rédacteur en chef de *La Revue Nouvelle* avait pris la peine de me lire plus attentivement, il ne m'attribuerait pas une pareille énormité. J'ai simplement, à propos d'une observation faite par un prêtre ouvrier, posé la question de savoir si les épîtres de saint Paul sont, dans les meilleures traductions, *accessibles de plain-pied* aux gens du peuple (p. 405). Qu'elles soient, comme tant d'autres passages des Ecritures, une *crux interpretum,* ce n'est pas moi qui l'affirme, mais l'auteur inspiré que je cite (*II Petr.*, III, 16) ; ainsi la parole de Dieu n'aurait pas foi en elle-même. J'ajoutais que s'il fallait rendre *accessibles de plain-pied* à la masse des fidèles (y compris ceux qui sont formés par la culture classique) et aux prêtres les prières et les lectures de la messe, « *c'est la Bible elle-même, les psaumes y compris, ce sont toutes les prières liturgiques qui devraient subir une épuration drastique; ce sont les mystères de la religion qui devraient être passés sous silence* » (p. 406).

J'ai été chargé pendant plus de dix ans de rendre la Bible accessible aux séminaristes. Que M. Delfosse veuille bien en croire mon expérience : nous n'y sommes, ni eux ni moi, entrés de plain-pied. S'il y a réussi pour sa part, je ne puis que m'en réjouir. Ceci n'empêche que nous soyons d'accord sur le problème essentiel, sur lequel insistent la plupart des correspondants : porter remède à l'anémie de la foi des fidèles en les instruisant, en les guidant, en s'acquittant de la mission imposée par le Maître : *Allez, enseignez.*

Il est réconfortant de constater que, plus encore que les réponses du clergé, celles des laïcs insistent sur la nécessité d'une culture religieuse qui fasse corps avec le culte : « *Ce que les fidèles attendent, c'est qu'on nourrisse leur foi* » (*Rev. Nouv.*, p. 499). Ce qu'ils attendent du prêtre à l'autel, c'est qu'il agisse non pas en son nom propre, mais au nom de l'Eglise. Les initiatives individuelles, souvent improvisées, par lesquelles le célébrant apporte des modifications aux prescriptions rituelles, gênent et déconcertent les fidèles. La messe n'est pas un feu de camp scout, et le respect dû au drame liturgique exige que la

personne du prêtre s'y efface. La messe est un « *mystère de foi* » ; distinguer le « *mystère* » de l'« *arcane* » n'y changera rien.

M. Delfosse appelle avec raison l'attention de ses lecteurs sur « *le fait qu'il existe des rites divers dans l'Eglise catholique* » ; il ajoute « *que S.S. Pie XII a insisté pour qu'on n'encourage pas le latinisme chez les Orientaux* » (p. 627). Ce fait ne m'avait pas échappé, et je faisais remarquer en outre que « *les liturgies orientales font usage beaucoup plus qu'on ne le pense généralement de langues désuètes ou de langues mortes* » (p. 405). J'ai vécu pendant plusieurs années parmi les chrétiens orientaux ; j'ai toujours admiré la ténacité avec laquelle ils restent attachés à leurs rites et à leur langue liturgique. Si Pie XI, après Léon XIII et d'autres grands papes, a insisté pour qu'on n'encourage pas le latinisme chez les Orientaux, je ne sache pas que les Souverains Pontifes aient jamais insisté pour qu'on décourage le latinisme chez les Occidentaux.

M. Delfosse regrette de me voir « ironiser » sur le nombre croissant de prêtres qui ignorent le latin (p. 624), situation qu'il tient pour vraisemblable, et probablement fatale. Je disais de plus — sans m'en réjouir, car le fait est peu réjouissant — qu'il en est parmi eux qui sont chargés d'enseigner cette langue. Le mépris avec lequel certains prêtres traitent l'admirable héritage recueilli par l'Eglise romaine s'explique par l'ignorance. S'il arrivait demain, ce qu'à Dieu ne plaise, que les Facultés de médecine soient inférieures à leur tâche, on n'imaginerait pas de porter remède à cette carence en confiant les malades à des rebouteux.

M. Delfosse ne connaît pas l'allemand, mais il a eu l'occasion d'assister à des messes en Allemagne ; il a « *été entraîné par la ferveur du peuple, priant et chantant dans sa langue avec conviction et piété* » (p. 628). Si le rédacteur en chef de *La Revue Nouvelle* — qui connaît le latin — assistait à Bruxelles à une messe chantée en cette langue, il serait à plus forte raison entraîné par la ferveur du peuple priant et chantant en latin, avec conviction et piété. Le chrétien flamand assistant à la même messe éprouverait des sentiments analogues, même s'il ignorait le latin. Il n'en serait peut-être pas ainsi, pour ce Flamand, s'il entendait le peuple prier et chanter en français.

« *Le culte,* dit M. Delfosse, *n'est pas une affaire de savants; il réunit les humbles, les petits et les faibles au même titre que les professeurs d'université* » (p. 629). Celui qui ne souscrirait pas à cette affirmation serait indigne du nom de chrétien. Si le culte n'avait été que l'affaire de professeurs d'université, l'Eglise n'aurait pas d'histoire, et la liturgie aurait depuis longtemps subi le sort des « *vieilles pierres dont se désintéressent les Arabes au grand scandale des pro-*

fesseurs (*ibid.*). Combien je me réjouis de rencontrer, ici encore, M. Delfosse pour constater qu'il est d'accord avec moi. « *La liturgie,* dit-il, *n'est pas de l'archéologie, mais source de vie* » (*ibid.*) ; et je déplorais moi-même le spectacle de chrétiens traitant « *avec désinvolture, non pas des ruines, mais une source de vie qui sera amèrement regrettée lorsqu'elle sera perdue* » (p. 409).

La question est de savoir où s'alimente cette source, et la réponse est donnée par le Saint-Père, dont M. Delfosse cite les paroles : « *La liturgie comporte un souci de progrès, mais aussi de conservation et de défense. Elle retourne au passé sans le copier servilement et crée du nouveau* » (p. 630).

La vie est une adaptation incessante, mais l'idée d'adaptation exclut l'idée de rupture. Une réforme qui consiste en une rupture est une réforme vouée à l'échec. L'histoire en fournit des exemples navrants. L'eau qui alimente la source jaillit des profondeurs de la terre. Ainsi la liturgie se nourrit de son passé pour mieux s'adapter aux nécessités du présent. L'ignorer c'est courir l'aventure ; il serait aussi chimérique qu'insensé d'y exposer les valeurs chrétiennes.

« *Que Rome,* écrit le rédacteur en chef de *La Revue Nouvelle, pour des raisons prudentielles, estime nécessaire pour l'instant de maintenir le latin, on le comprend très bien.* » (p. 624). Cette compréhension est fort louable. Mais elle n'est pas fondée, croyons-nous, sur une interprétation exacte des paroles adressées par le Saint-Père aux congressistes d'Assise : « *Il serait superflu de rappeler encore une fois que l'Eglise a de graves motifs de maintenir fermement dans le rite latin l'obligation inconditionnée pour le prêtre célébrant d'employer la langue latine et de même quand le chant grégorien accompagne le saint Sacrifice, que cela se fasse dans la langue de l'Eglise* ». Le seul Siège Apostolique, dit l'encyclique *Mediator Dei,* est juge de ces graves motifs, et l'encyclique nous éclaire à leur sujet : « *L'emploi de la langue latine, en usage dans une grande partie de l'Eglise, est un signe d'unité manifeste et éclatant et une protection efficace contre toute corruption de la doctrine originale* ». Tant qu'au jugement du Siège Apostolique subsistent ces graves motifs, l'obligation inconditionnée implique une obéissance inconditionnée.

Tout compte fait, il est réconfortant de constater que la réponse de M. Delfosse tranche par sa modération et son respect de la Hiérarchie sur les déclarations de certains correspondants de *La Revue Nouvelle* concernant l'usage du latin dans la liturgie, le seul point que nous avons traité dans notre article [1].

Chan. G. Ryckmans.

1. Je tiens à rectifier une erreur qui s'est glissée dans mon article (p. 408) et dont je dois m'excuser. Le congrès international pour le latin vivant tenu à Avignon en 1956 était présidé, non par M. Albert Grenier, ancien directeur de l'Ecole française à Rome, mais par son successeur à la direction de cette Ecole et son confrère à l'Institut de France, M. Jean Bayet.

NOTE DE LA REDACTION

L'échange de vue au sujet de la langue liturgique, dont nos lecteurs ont pu prendre connaissance, est une des manifestations de l'intérêt que suscite ce problème tant auprès des pasteurs que des fidèles. Ni l'un ni l'autre des deux auteurs n'ont eu le dessein, à propos d'une enquête menée dans un cercle restreint de laïcs et de prêtres, d'examiner dans leur ensemble tous et chacun des aspects d'un problème, de soi complexe, dont on pressent les graves implications tant sur le plan doctrinal que pastoral et pratique. Des textes ci-dessus publiés, il ressort d'une part que le problème est posé, que la Hiérarchie le sait et en est informée. Qui ne s'en réjouira? D'autre part, qui ne comprendra qu'en un domaine où se lient les exigences de l'authentique et vivante tradition de l'Eglise autant que de son unité et les besoins incontestables des âmes qui désirent vivre de leur Seigneur, seule la Hiérarchie puisse fixer les formes authentiques du culte liturgique? « Certes, il est des réformes qu'on peut souhaiter et même préparer par des études sérieuses [1] *», mais seule l'obéissance loyale, en esprit de foi vivante, aux normes et directives actuellement données par l'autorité compétente peut finalement assurer, en ce domaine, le progrès et l'efficacité spirituelle si ardemment recherchés par tous.*

La Nouvelle Revue Théologique.

---

1. *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France,* Paris, Edit. du Vitrail, 1956, p. 8.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Fidei Donum » de S.S. Pie XII, en date du 21 avril 1957, sur la situation des missions catholiques, notamment en Afrique. — (Texte latin dans *L'Oss. Rom.* du 27 avril 1957, p. 1-2. — Texte français intégral dans *La Doc. Cath.*, 1957, c. 581-596).

A nouveau, une Encyclique vient d'attirer notre attention sur le problème missionnaire.

Ce sont les situations africaines qui lui fournissent un point de départ, mais elle les dépasse largement, dans ses exposés comme dans ses conclusions.

Un long préambule rappelle d'abord que le devoir missionnaire se fonde pour chacun de nous sur la reconnaissance : « Le don de la foi, que nous avons reçu, comment pourrions-nous mieux en remercier Dieu, qu'en le transmettant à d'autres » ; et d'emblée le Saint-Père oriente nos regards vers le monde non-chrétien tout entier, sans oublier ni l'Europe ni l'Amérique. Puis il poursuit : « Cependant, pour le moment, il Nous a semblé hautement opportun de diriger à nouveau votre intérêt vers la terre d'Afrique ; celle-ci parvient déjà à la civilisation moderne, et à la maturité politique ; elle traverse par ailleurs des événements d'une gravité telle, qu'elle n'en a peut-être jamais connu de pareils dans le cours de sa très longue histoire ».

TRIOMPHES AFRICAINS

Se basant sur ces motifs, le Saint-Père consacre logiquement toute la première partie de l'Encyclique aux situations acquises et aux problèmes pendants du continent africain. Des progrès déjà réalisés « témoignent l'augmentation considérable du nombre des circonscriptions ecclésiastiques ; la multiplication très large des catholiques, dont le nombre s'accroît de jour en jour ; surtout l'institution de la Hiérarchie ecclésiastique, que Nous avons réalisée, avec grande consolation, en plusieurs endroits, ainsi que l'élévation à l'épiscopat de plusieurs prêtres africains ; tout cela se passe conformément au « but dernier » du travail missionnaire dont l'exigence absolue est que « l'Eglise soit fermement établie en d'autres peuples et que leur soit donnée une Hiérarchie propre, choisie parmi les prêtres de l'endroit » (Enc. *Evangelii Praecones*, *A.A.S.*, XXXXIII, 1951, 507) [1].

« Ainsi, dans la vaste famille des catholiques, les jeunes Eglises d'Afrique prennent aujourd'hui la part qui leur revient, tandis que les autres Eglises, qui les précédèrent dans la foi, les saluent avec joie ».

Quelques chiffres peuvent éclairer les affirmations pontificales. Les *circonscriptions* ecclésiastiques s'élèvent à 220. Le nombre des catholiques dépendant de la S. Congrégation de la Propagande est, au 30 juin 1956, de 15.598.000, en augmentation de 1.050.000 depuis douze mois ; si l'on y ajoute 2.813.000 catéchumènes, le total s'élève déjà à plus de 19 millions. Si, enfin, on adjoint les bapti-

1. *N.R.Th.*, 1951, p. 859.

[illegible]

Les religieux [illegible] sont au nombre de 21 pour la race jaune. Dans un seul endroit, de la part de la race blanche [illegible] pas-sent [illegible] Mgr Lagrameuse de Bosnie et Mgr Kurbinski, de Pologne.

Le Saint-Père continue : « Les chrétientés [illegible] qu'elles [illegible] pour les fidèles et les [illegible], celles que Dieu seul connaît, par des groupes de baptisés de l'Evangile, prêtres, religieux et religieuses, [illegible]. Tous les baptisés, sans se séparer [illegible] pasteurs et leurs auxiliaires, [illegible] à [illegible] [illegible] de ces communautés où, en Afrique comme partout ailleurs, [illegible] leurs frontières ».

Le 24 juin 1951, [illegible] [illegible] [illegible]

sance et la croissance de tant de Nations; elle ne peut s'empêcher d'accorder l'attention la plus diligente à ces peuples, qu'elle voit en train de conquérir les droits de l'autonomie politique. Nous-même, plus d'une fois, avons exhorté les Nations intéressées à entrer dans la voie droite, se laissant conduire par un sincère désir de paix et une estime mutuelle [2].

» Aux unes, Nous disions : Conformément aux circonstances, qu'on ne refuse donc pas à ces peuples une juste autonomie politique, de plus en plus large avec le temps, et qu'on n'y mette aucun obstacle. Aux autres, Nous donnions le conseil de se montrer reconnaissantes à l'Europe au sujet de leur progrès; sans son influence en tout domaine, ces mêmes peuples pourraient, par un amour aveugle de l'expansion nationale, tomber dans les troubles les plus grands de l'ancien ordre public et être réduits à l'esclavage. Et maintenant, tandis que Nous inculquons à nouveau cette double exhortation, Notre souhait le plus ardent est que, sur la terre africaine, s'établisse enfin une collaboration fructueuse de toutes les forces; celle-ci, de part et d'autre, saura exclure préjugés et susceptibilités; elle dominera les périls et les étroitesses d'un amour immodéré de la patrie; enfin elle pourra communiquer à ces peuples, qui abondent en richesses naturelles et à qui l'avenir sourit, les bienfaits excellents de la civilisation chrétienne qui ont déjà été d'une telle utilité aux habitants des autres continents ».

Les lignes qui précèdent, dans leur expression prudemment balancée, visent évidemment les tensions entre colonisateurs et colonisés; soucieuses d'équilibre, elles ne satisferont aucun des deux extrémismes, colonialiste, anti-colonialiste; générales, elles ne visent pas directement telle situation particulière mais sont applicables en bien des régions.

Il en va de même du paragraphe suivant, consacré au communisme. « Pareillement Nous n'ignorons pas qu'en plusieurs régions d'Afrique, sont répandus, par les tenants du matérialisme athée, des germes révolutionnaires, qui troublent les esprits des citoyens, excitent la haine mutuelle des diverses nations, et exploitent certaines situations malheureuses, pour égarer le jugement sous le prétexte d'un vain avantage ou pour exciter les esprits de façon séditieuse. Notre sollicitude est bien que les peuples d'Afrique obtiennent une vraie et croissante prospérité politique et chrétienne; en même temps Nous désirons leur adresser les sérieux avertissements que nous avons déjà, en d'autres circonstances, adressés à tous les catholiques sur le même sujet; et il Nous plaît de féliciter ces évêques qui, fermement et itérativement, ont mis en garde les brebis à eux confiées contre les dangers des faux pasteurs ». On voit comment le Saint-Père entérine les mises en garde adressées aux fidèles depuis cinq ou six ans, et plus encore depuis deux ou trois ans, par divers évêques d'Afrique : au Cameroun, au Togo, dans l'Ouganda, en Afrique du Nord, etc.

Le Souverain Pontife, après les excès colonialistes ou nationalistes, après les ruses communistes, parle, sans la nommer, de la concurrence musulmane. « D'autres difficultés, fort graves, se présentent, qui empêchent la propagation de l'Evangile en certaines régions d'Afrique. Vous n'ignorez certes pas, ces systèmes religieux qui, tout en affirmant professer le culte de Dieu, cependant entraînent et attirent aisément les âmes de beaucoup à une autre voie qui n'est pas celle de Jésus-Christ, sauveur universel. Certes Notre âme de Père commun est ouverte à tous les hommes de cœur; cependant, tenant sur terre la place

2. Dans cette ligne de pensée, on saisit l'occasion de signaler que la campagne de Pax Christi pour cette année, en Belgique, porte sur les « relations humaines » entre Belges et Africains (renseignements et documentation, 19, Av. de l'Yser, Bruxelles).

de Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie, c'est avec la plus extrême peine que Nous devons considérer ces situations. Tout cela provient de plusieurs causes, qui sont généralement des faits de l'histoire récente; par ailleurs, la façon de faire de certaines nations qui se glorifient de leur histoire chrétienne a contribué pour une part à ces situations ». Malgré la discrétion des allusions, il est évident que le Saint-Père songe à la propagande musulmane des nations arabes, et singulièrement de l'Egypte, vers l'Afrique Noire. Cette propagande s'est intensifiée depuis quelques années : Bandoeng, puis l'attaque sur Suez ont contribué à donner à tous les peuples de couleur, « prolétaires internationaux », un sentiment de solidarité, qui facilite le dialogue entre l'Afrique musulmane et l'Afrique Noire... Les situations sont urgentes, et la concurrence très forte. Le Saint-Père le souligne : « Il y a donc là pour Nous de quoi être saisi de graves anxiétés sur l'avenir du christianisme en Afrique; il y a pour tous les chrétiens de quoi percevoir qu'ils sont tenus par le devoir d'aider plus efficacement les missionnaires; et cela en temps opportun, afin que le message de la vérité salutaire soit apporté à l'Afrique noire, dans laquelle environ 85 millions d'habitants sont encore adonnés au culte des idoles ».

La gravité de ces affirmations est encore augmentée par le rythme précipité que prennent un peu partout les événements, rythme qui n'échappe pas aux évêques, ni aux principaux catholiques d'Afrique. Les peuples essaient de nouvelles voies, de nouvelles méthodes; et certains semblent exagérément attirés par les attraits trompeurs de la civilisation technique; c'est le devoir très saint de l'Eglise de départir à ces peuples, autant que possible, les bienfaits insignes de sa vie et de sa doctrine : de ces bienfaits doit naître un nouvel ordre social, appuyé sur les principes chrétiens. Toute hésitation, tout retard est plein de périls. En effet, au point de vue de la civilisation, les Africains sont parvenus, en ces quelques dernières décades, là où les peuples de l'Europe occidentale n'arrivèrent qu'en plusieurs siècles; aussi sont-ils plus aisément frappés et intéressés par l'enseignement des sciences théoriques ou pratiques; ainsi arrive-t-il qu'ils soient plus enclins à adopter la mentalité de ceux qui rapportent tout à la matière.

» De la sorte peut se produire une situation difficilement guérissable qui, de jour en jour, s'oppose fortement à l'accroissement de la foi dans les individus et les sociétés. »

APPEL DE RENFORTS

Ayant situé le péril matérialiste de plus en plus pressant, le Saint-Père souligne combien partout, et surtout en Afrique, les effectifs missionnaires, importés ou locaux, et les ressources matérielles, se révèlent insuffisants : tant pour maintenir que pour perfectionner et pour étendre la vie chrétienne. « Il faut sans retard faire naître et développer toutes ces œuvres apostoliques sans lesquelles le catholicisme ne peut ni progresser ni se développer : collèges et écoles pour les différentes classes de chrétiens; instituts sociaux; presse catholique; moyens modernes d'opinion; surtout l'Action catholique; réponse aux nécessités religieuses de notre temps et aux désirs intellectuels des hommes instruits ». Conscient de l'urgence de ces besoins, le Saint-Père remercie tous ceux qui s'y dévouent : familles religieuses, prêtres, laïcs. Mais il signale que l'accroissement sacerdotal ne répond pas à l'accroissement du troupeau. De fait, en 1912, dans l'Afrique noire, chacun des 2275 prêtres, en face de 1.411.453 chrétiens et 656.578 catéchumènes, avait la charge de moins de mille âmes. En 1927, chacun des 2.843 prêtres, en face de 3.186.390 chrétiens et 879.774 catéchumènes, groupait quelque 1400 âmes. En 1955, chacun des 13700 prêtres, en face de 18.896.649 chrétiens et 2.969.146 catéchumènes de l'Afrique entière, est responsable d'au moins 1600 âmes, et, en Afrique noire, de beaucoup plus!

FORMES ANCIENNES ET NOUVELLES DE L'ACTION MISSIONNAIRE

Ayant achevé, dans une première partie, l'exposé des situations africaines, le Saint-Père en prend occasion pour rappeler le fondement et les formes de l'obligation missionnaire. Le fondement, c'est notre appartenance au Corps Mystique du Christ. Nous avions précisément considéré les Missions sous ce biais lors de la parution d'Evangelii Praecones [3]. Cet article pourrait servir encore de commentaire à la seconde partie de la présente encyclique. Les formes classiques de l'action missionnaire sont : la prière, l'aumône, le recrutement et la multiplication des vocations. Avec une paternelle insistance, le Saint-Père appelle à l'aide les « diocèses assez largement pourvus en prêtres pour consentir, sans risques pour eux-mêmes, le sacrifice de quelques vocations ». Il parle même aux évêques « qu'angoisse une cruelle raréfaction des vocations sacerdotales et religieuses ».

A côté des œuvres traditionnelles, le Saint-Père cite trois nouvelles formes d'aide aux missions, qu'ont suscitées de nouvelles circonstances. La première action regarde les Asiatiques et les Africains étudiant en terres « occidentales » et chrétiennes. « Ceux-ci, privés des cadres sociaux naturels de leurs pays d'origine, restent souvent, et pour divers motifs, sans contact suffisant avec les milieux catholiques des pays qui les accueillent. De ce fait, leur vie chrétienne peut se trouver en péril, car les valeurs et mérites vrais de cette nouvelle culture qu'ils recherchent leur demeurent encore ignorés, tandis que les perspectives du matérialisme les attirent fortement et que des associations d'athées s'efforcent de gagner leur confiance. C'est pourquoi, vous laissant émouvoir par les craintes des Evêques missionnaires, n'hésitez pas à appliquer à cette forme d'apostolat quelques prêtres capables et pieux ».

Le texte pontifical rejoint ici une des situations les plus critiques et les plus décisives des jeunesses d'Asie et d'Afrique. On sait que la France et surtout Paris, renferme des milliers d'étudiants africains ou vietnamiens, sans compter de petits groupes d'autres nationalités; la Hollande a des contingents importants d'Indonésiens; l'Angleterre, beaucoup de jeunes gens appartenant au Commonwealth, et résidant surtout à Londres; l'Allèmagne voit affluer chez elle d'épaisses troupes de futurs techniciens : 60 dans une seule Ecole d'Aix-la-Chapelle. Quant aux U.S.A., ils comptaient, voici peu d'années, 30.000 étudiants étrangers. Ces jeunesses, le communisme les convoite; il les accueille au débarquement, les introduit dans ses filières et ses groupes : Mao Tse-tung, comme Chou En-Lai, ont étudié en Europe et bien d'autres encore ont fait de même. Ces jeunesses, composées pour la plus grande part de « scientifiques » : ingénieurs, médecins, sociologues, sont beaucoup plus naturellement attirées par la matière et la technique que par l'esprit, la culture, la religion. Elles sont d'ailleurs souvent inassimilées par le milieu ambiant, qui demeure fermé, voire défiant. Les catholiques qui font partie de ces jeunesses inclinent à s'émanciper du « catholicisme colonialiste des missionnaires », comme il leur arrive de dire. Il est de fait que leur séjour outre-mer marque, doit marquer, une crise de maturation et d'émancipation, inévitable et normale. Encore faut-il que des associations et des aumôneries larges d'esprit les accueillent, les écoutent, les assistent en ce passage difficile. Le problème belge est, jusqu'ici, assez restreint étant donné la répugnance du gouvernement à faire venir dans la métropole les étudiants d'outre-mer. A Paris, en Hollande, une série d'organismes ont été créés, mais d'autres pays sont moins avancés.

Le Saint-Père indique encore, aux évêques métropolitains, une seconde forme nouvelle d'action missionnaire : « Que ceux-ci, malgré l'inconvénient qu'ils en

3. *Une nouvelle encyclique missionnaire, N.R.Th.*, 1951, p. 804-811.

ressentiraient, permettent à tel ou tel prêtre diocésain de quitter le diocèse et d'aller porter secours durant un certain temps aux Ordinaires d'Afrique. Une telle initiative est extrêmement utile pour que s'affermissent sagement et judicieusement des formes nouvelles et spécialisées du ministère sacerdotal; de même, pour suppléer le clergé local dans des tâches d'enseignement, sacré ou profane, auxquelles il ne peut plus suffire. Nous encourageons volontiers ces initiatives généreuses et opportunes... ». On sait de quoi il s'agit et quelques exemples illustreront la théorie. Il y a peu d'années, un prêtre spécialisé en jocisme a répondu à l'appel des évêques camerounais et fondé là-bas un mouvement actif, auquel il se dévoue tout entier. Récemment, l'on annonçait la fondation ou la reprise de deux collèges en Afrique d'administration belge, par le clergé séculier de Belgique. Le responsable général des questions scolaires au Congo Belge est un prêtre séculier, de même que le Recteur de l'Université Catholique Lovanium. On ne peut que souhaiter le développement de pareilles entr'aides.

Le Saint-Père signale, comme troisième forme nouvelle d'action missionnaire, la participation accrue et spécialisée du laïcat « dans une docilité entière à l'évêque ». L'on a tant écrit sur ce sujet depuis quatre ou cinq ans qu'il paraît inutile de commenter encore (cfr *N.R.Th.*, 1952, 418-419 et 1955, 299-302).

LES MISSIONS TOUJOURS ACTUELLES

En terminant son Encyclique, le Souverain Pontife s'adresse une dernière fois aux Evêques, aux missionnaires, aux chrétiens métropolitains, les exhortant à nouveau à consacrer toutes leurs forces à la tâche. « Persévérez fermement dans l'œuvre entreprise; mettez votre gloire à servir l'Eglise, à obéir à sa voix, à être mus par son souffle et par son esprit, à demeurer unis par les liens de la charité fraternelle. Combien de consolation et quel gage de victoire certaine fait briller cette pensée : Le combat obscur et pacifique que nous livrons pour l'Eglise n'est pas seulement le nôtre, ni celui de notre époque ni celui de notre peuple; mais c'est le combat sans fin de l'Eglise sans limites. Ce combat, tous les fils de l'Eglise ont le devoir de le soutenir, pour apporter à Dieu et à leurs frères le don de la foi reçu au baptême ».

A une époque où tant d'adversaires et même un certain nombre d'amis, accusent les missions ou doutent d'elles, cette Encyclique, classique, sereine mais péremptoire et insistante, dissipera bien des brouillards et raffermira bien des courages.

J. MASSON, S. I.

Radiomessage de Pâques, 21 avril 1957. — (*L'Oss. Rom.*, 22-23 avril 1957. — *La Doc. cath.*, 1957, col. 595-599).

Le jour de Pâques, S. S. Pie XII adressa à la foule énorme rassemblée devant la basilique vaticane un message très largement diffusé en même temps par les radios nationales. Ce fut une sorte d'homélie sur la nuit d'angoisse qui s'acheva dans les joies de la Résurrection : *O vere beata nox!*

Le Pape se plaît à dire, comme en des circonstances analogues, qu'au delà de la foule présente devant lui, il voudrait atteindre tous les hommes, surtout ceux qui souffrent.

« Le Seigneur sait comment Nous voudrions pénétrer dans chaque maison, passer à travers toutes les salles d'hôpitaux, Nous arrêter près de chaque berceau pour le bénir, Nous pencher avec tendresse sur toute souffrance. Nous voudrions pouvoir libérer les hommes de toute peur, pour donner à tous la paix,

pour les remplir tous de joie. Malheureusement, il n'est pas possible de réaliser Notre ardent désir, alors Nous Nous bornerons à vous adresser Notre parole, à vous confier — comme Nous l'avons fait d'autres fois — quelques pensées qui Nous sont venues au cœur durant Notre méditation. »

Le message décrit tout d'abord ce qu'est, pour la nature inanimée, une nuit de tempête qui se termine dans une aurore sereine.

Le Saint-Père oppose ensuite aux obscurités de la Passion et à l'apparent échec du Calvaire les sereines clartés du matin de Pâques, les délicates prévenances du Sauveur ressuscité à l'égard des siens.

Et voici appliqué à notre temps ce mystère de vie et de résurrection.

« Ainsi voudrions-Nous, fils très chers, qu'une autre nuit, celle qui est tombée sur le monde et qui oppresse les hommes, voie bientôt son aube et soit caressée des rayons d'un nouveau soleil.

» Nous avons plusieurs fois fait remarquer que les hommes de toutes les nations et de tous les continents sont contraints de vivre, désorientés et tremblants, dans un monde bouleversé et bouleversant. Tout est devenu relatif et provisoire, parce que toujours moins efficient, et par conséquent moins efficace. L'erreur, dans ses formes presque innombrables, a asservi les intelligences de créatures par ailleurs fort remarquables, et le déréglement des mœurs, sous toutes ses formes, a atteint un degré de précocité, d'impudence, d'universalité tel qu'il préoccupe sérieusement ceux qui ont souci du sort du monde. L'humanité semble un corps contaminé et couvert de plaies, dans lequel le sang circule à grand-peine, parce que les individus, les classes, les peuples, s'obstinent à demeurer séparés et, par conséquent, sans communication. Et, quand ils ne s'ignorent pas, ils se haïssent, ils conspirent, ils luttent, ils se détruisent.

» Mais cette nuit du monde comporte, elle aussi, des signes clairs d'une aube qui viendra, d'un jour nouveau caressé par un soleil nouveau et resplendissant. »

Les espoirs apportés par la science mise au service de l'homme

« Et cependant, les moyens de développer la vie de manière plus pleine et plus libre se multiplient providentiellement dans le monde. Tandis que les découvertes de la science élargissent l'horizon des possibilités humaines, la technique et l'organisation rendent effectives de telles conquêtes, en les mettant au service immédiat de l'homme.

» L'énergie nucléaire a déjà pratiquement inauguré une époque nouvelle : les maisons sont déjà éclairées par une énergie provenant de l'utilisation de la fission nucléaire, et le jour ne semble pas lointain où les villes seront éclairées et les machines actionnées par des processus de synthèse semblables à ceux qui font briller depuis des milliards d'années le soleil et les autres étoiles. L'électronique et la mécanique sont en train de changer le monde de la production et du travail par l'automation : l'homme devient, ainsi, toujours plus maître de ses œuvres et voit son travail s'élever en qualification et en intelligence. Les moyens de transport unissent un point à l'autre du globe en un réseau unique, qui peut être bouclé avec une rapidité supérieure à la vitesse apparente du soleil. Les projectiles labourent la profondeur des cieux et les satellites artificiels sont sur le point d'étonner l'espace de leur présence. L'agriculture multiplie, avec la chimie nucléaire, les possibilités d'alimenter une humanité beaucoup plus nombreuse que celle d'aujourd'hui, tandis que la biologie gagne de jour en jour du terrain dans la lutte contre les maladies les plus terribles. »

Avec Jésus, notre nuit peut devenir lumineuse comme le jour

« Et pourtant, tout cela est encore une nuit. Nuit, à vrai dire, pleine de frissons d'espérance, mais nuit. Nuit qui pourrait même devenir tout à coup tempê-

tueuse, s'il apparaissait çà et là des lueurs d'éclairs et si on entendait éclater des coups de tonnerre. N'est-il pas vrai que la science, la technique et l'organisation sont devenues souvent sources de terreur pour les hommes?

» Ceux-ci ne sont donc plus aussi sûrs qu'autrefois. Ils voient avec assez de clarté qu'aucun progrès ne peut à lui seul faire renaître le monde. Beaucoup entrevoient déjà — et l'avouent — qu'on est arrivé à cette nuit du monde parce que Jésus a été arrêté, parce qu'on a voulu le rendre étranger à la vie familiale, culturelle et sociale, parce qu'on a soulevé le peuple contre lui, parce qu'il a été crucifié et rendu muet et inerte.

» Et il y a une multitude d'âmes hardies et promptes, persuadées que la mort et la sépulture de Jésus ne furent possibles que parce qu'il se trouva parmi ses amis des gens pour le renier et le trahir, parce qu'il y en eut tant qui s'enfuirent épouvantés devant la menace des ennemis. Ces âmes savent qu'une action opportune, concordante et organisée changera la face de la terre, la renouvellera et l'améliorera.

» Il est nécessaire d'enlever la pierre tombale avec laquelle on a voulu enfermer dans le sépulcre la vérité et le bien. Il faut faire ressusciter Jésus d'une Résurrection vraie, qui n'admet plus aucune domination de la mort : « Le Seigneur est vraiment ressuscité » (*Luc,* XXIV, 34). « La mort n'aura plus sur lui de pouvoir » (*Rom.,* VI, 9).

» Dans les individus, Jésus doit détruire la nuit de la faute mortelle par l'aube de la grâce reconquise. Dans les familles, à la nuit de l'indifférence et de la froideur doit succéder le soleil de l'amour. Dans les lieux de travail, dans les villes, dans les nations, dans les terres de l'incompréhension et de la haine, la nuit doit devenir lumineuse comme le jour : « *Nox sicut dies illuminabitur* » et la lutte cessera et l'on fera la paix.

» Venez, Seigneur Jésus! L'humanité n'a pas la force d'écarter l'obstacle qu'elle-même a créé en cherchant à empêcher votre retour. Envoyez votre ange, ô Seigneur, et faites que notre nuit devienne lumineuse comme le jour. Combien de cœurs, ô Seigneur, vous attendent! Combien d'âmes se consument pour hâter le jour où vous vivrez et régnerez seul dans les cœurs. Venez, Seigneur Jésus! Il y a tant de signes que votre retour n'est pas loin. O Marie, qui l'avez vu ressuscité, Marie, dont la première apparition de Jésus a supprimé l'angoisse inénarrable produite par la nuit de la Passion, Marie, c'est à vous que nous offrons les prémices de ce jour. A vous, Epouse de l'Esprit divin, notre cœur et notre espérance. Ainsi soit-il! »

E. B.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

Dictionnaire de la Bible. Supplément sous la direction de L. PIROT, A. ROBERT et H. CAZELLES. Fasc. XXVIII-XXIX : *Médiation-Mycènes*. Paris, Letouzey et Ané, 1955-1957, 28 × 20 cm., col. 1025-1480.

Ces deux fascicules terminent le V^e^ volume du Supplément du Dictionnaire de la Bible. Le fasc. XXVIII annonce le décès du très regretté M. A. Robert, qui avait succédé en 1939 à M. Louis Pirot; M. H. Cazelles assume désormais la direction du Dictionnaire. Des études de haute valeur sont réunies dans ces deux fascicules. D'abord dans le domaine de la *théologie biblique* : *Médiation dans le Nouveau Testament* par le P. Spicq, O.P.; travail très méthodique, à la fois rigoureusement exégétique et solidement théologique; au début : le mot « médiateur » dans le lexique profane, l'idée dans le paganisme, le judaïsme hellénistique, le judaïsme palestinien et rabbinique; ensuite : exégèse attentive des divers textes néotestamentaires relatifs au Médiateur; enfin : essai très riche de synthèse théologique de la « médiation » dans l'ensemble de la christologie du Nouveau Testament, avec une abondante bibliographie. — *Messianisme* par A. Gelin (col. 1165-1212), étude pénétrante, largement conçue, englobant justement les divers aspects (Alliance; signification de la royauté; le « Serviteur »; eschatologie; Fils de l'Homme, etc.) qui entourent ou précisent l'idée messianique, montrant à diverses reprises comment certains textes « vivent » dans le milieu israélite et se chargent, au cours de l'évolution de l'Ancien Testament, d'interprétations messianiques plus strictes (additions; traduction des Septante, etc.), qui n'avaient pas été conçues ainsi aux origines; l'auteur pousse son étude jusqu'aux textes de Qumrân; une place importante est réservée à la « réalisation du Messianisme » en Jésus et dans le Nouveau Testament. — *Miracle* : étude succincte (le sujet, au complet, n'entrant pas dans le plan du Supplément), très judicieuse et devant être par là particulièrement utile; elle porte sur les 3 points suivants : 1) noms donnés aux miracles dans la Bible; 2) valeur historique des récits de miracles (en général); 3) caractère miraculeux des faits rapportés. Très justement, l'auteur (A. Lefèvre, S. J.) met en lumière, tout en reconnaissant le genre littéraire populaire de plus d'un récit de l'Ancien Testament, la vérité historique substantielle de l'action miraculeuse de Dieu en Israël; il conclut justement, col. 1306 : « C'est pour les témoins immédiats que les miracles particuliers étaient une preuve de la mission de Moïse, d'un prophète ou de Jésus. Pour nous la preuve se trouve dans le grand miracle global que constitue l'histoire de la religion révélée, miracle qui est présent à chaque époque dans le signe par excellence qu'est l'Eglise ». — *Moïse* par H. Cazelles : solide étude d'histoire avec but religieux, vu l'importance essentielle de Moïse dans la vocation du peuple d'Israël : 3 parties : 1. L'état de la question (les principaux historiens récents et leurs conclusions); 2. Moïse en son temps; 3. L'influence de Moïse.

Très riches articles également dans le domaine : *histoire et archéologie* : *Megiddo* dans l'archéologie récente par A. M. Stève, O.P.; *Mésopotamie* : *Histoire* par E. Cavaignac; *Religion* par R. Follet, S. J.; *Métrologie biblique* par J. Trinquet : étude qui rendra de grands services par sa clarté, sa précision et l'exposé objectif des diverses hypothèses dans les questions controversées; *Midrash* par Renée Bloch : sens exact du terme et du genre littéraire qu'il expri-

me; quelques exemples significatifs dans la Bible et la littérature juive post-biblique; *Milieu biblique* par Ch. F. Jean (cfr son article dans *N.R.Th.*, 1947, p. 245-270); *Minoenne (Ecriture)* par J. Bayot : exposé de l'essai de déchiffrement de M. Ventris (1953; M. Ventris est mort à 34 ans en 1956 d'un accident); *Molok* par H. Cazelles : article fondé sur les récentes découvertes et études à ce sujet; *Monnaie* (col. 1346-1375) par J. Babelon, avec plusieurs planches : travail d'une grande richesse d'érudition; *Murabba'at* par M. Delcor sur les documents découverts en quatre grottes du Wadi Murabba'at, à 18 km. au sud de Qumrân en 1952 : la fameuse lettre de Bar Kokebas est analysée ici en détail; *Musique dans la Bible* (col. 1411-1474) par Edith Gerson-Kiwi; *Mycènes et la civilisation mycénienne*, article portant seulement sur « les résultats *récents* de la recherche, principalement en ce qui concerne les rapports du monde mycénien avec la Palestine et le milieu biblique ». D'autres études, plus brèves, seraient également à citer : sur le livre de Michée, sur divers exégètes du XIX^e^ et du XX^e^ siècle... Le Supplément du Dictionnaire de la Bible se manifeste de plus en plus comme un instrument de travail remarquable. J. Levie, S. J.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 26. *Epistulae Catholicae Apocalypsis.* Lieferung 1/*Jac.* Fribourg-en Br., Herder, 1956, 32 × 24 cm., 64 p. Prix : 14 marks; en souscription : 11,90 marks.

Nos lecteurs sont suffisamment informés de la nature de cette publication pour que nous ayions à y revenir (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 750). L'édition du texte de la Genèse terminée (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 308), les savants éditeurs de Beuron sont passés à celle du volume qui contiendra les Epîtres catholiques et l'Apocalypse. Le premier fascicule reproduit en ses soixante-quatre pages le texte complet de l'Epître de S. Jacques. Suivront ensuite les deux de saint Pierre, les trois de saint Jean et celle de saint Jude, enfin l'Apocalypse. L'édition adoptera donc la succession des épîtres adoptée par la Vulgate imprimée qui est d'ailleurs aussi, en règle générale, celle de ses manuscrits. Il n'a toutefois pas échappé à l'œil exercé des éditeurs que certains manuscrits ont tendance à disposer les épîtres selon l'importance du rang de l'auteur. Ainsi certaines traditions occidentales mettent résolument en tête celles de saint Pierre, tandis qu'ailleurs saint Jean est favorisé. Il est vrai que celui-ci est parfois aussi relégué à la dernière place, sans doute dans l'intention de le joindre immédiatement à l'Apocalypse. L'édition du texte de l'Epître de saint Jacques a été faite selon les principes adoptés pour la Genèse. Elle s'avère comme précédemment œuvre d'une acribie impitoyable, d'une habileté et d'une précision technique dans la présentation et la répartition des variantes qui force l'admiration.

Ch. Martin, S. J.

M. Dibelius. — *Die Pastoralbriefe.* Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 13. 3^e^ édit. par H. Conzelmann. Tubingue, Mohr, 1955, 25 × 17 cm., III-118 p. Prix : 7,20 marks broché; 9,60 marks relié.

Le commentaire de M. Dibelius sur les épîtres pastorales a été publié pour la première fois en 1913 dans le *Handbuch zum Neuen Testament* fondé et dirigé alors par H. Lietzmann. La 2^e^ édition a été fortement remaniée par l'auteur lui-même en 1931. La 3^e^ édition (août 1955) a été retravaillée par H. Conzelmann, professeur à Zürich, dans le sens des positions du premier auteur. Les Pastorales ont été trop étudiées en ces 25 dernières années pour qu'on ait pu se contenter d'une simple réimpression. M. Conzelmann, dans l'introduction, a fait effort pour renforcer les arguments présentés par M. Dibelius à l'appui de ses thèses : les Pastorales, d'après celles-ci, ne sont pas de saint Paul; elles ont toutes trois été composées par le même auteur, écrivant durant les premières décades du II^e^ siècle; son but était de défendre la tradition contre les progrès de l'hérésie, de soutenir le caractère ecclésiastique croissant du christianisme de cette époque. L'autorité du nom de Paul devait appuyer les efforts de l'auteur. Les ten-

dances de celui-ci se rapprochent de celles de Luc, de la *I^a Clementis*, de Polycarpe. Nous n'avons pas à entreprendre ici la discussion de ces thèses. — Le commentaire exégétique de M. Dibelius est resté la base du travail de H. Conzelmann, mais le texte ancien se présente retouché, remanié, ligne par ligne, souvent renforcé par des additions; le reviseur a fait partout œuvre de patiente mise au point et d'essentielle fidélité. Naturellement de nombreuses références bibliographiques nouvelles ont été également insérées, à chaque page. Un des avantages techniques de l'œuvre de Dibelius est le grand nombre de notes synthétiques (de vocabulaire, de théologie et d'histoire), réparties à travers le commentaire. J. Levie, S. J.

J. Héring. — *L'épître aux Hébreux*. Coll. Commentaire du Nouveau Testament, XII. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954, 25 × 19 cm., 134 p. Prix : 9,90 frs suisses.

Le commentaire de l'épître aux Hébreux de M. J. Héring, professeur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, s'inspire des mêmes principes qui l'ont guidé dans l'exégèse de la 1re épître aux Corinthiens (cfr notre compte rendu, *N.R.Th.*, 1950, p. 759-760) : traduction extrêmement soignée, fidèle, suggestive et nuancée; commentaire concis, clair, solide, visant à mettre en valeur tout le sens et la portée religieuse du texte; information étendue mais qui évite volontairement tout étalage d'érudition; souci constant de la signification chrétienne actuelle de la doctrine de l'épître. L'ouvrage s'adresse à tous, théologiens et exégètes comme aux pasteurs et aux fidèles. Ici, comme dans le commentaire de l'épître aux Corinthiens, on peut regretter que M. Héring ne présente pas de-ci de-là de synthèses théologiques, insérées comme « excursus » dans l'ouvrage; cela eût rendu plus accessible encore l'intelligence totale de l'épître. L'interprétation est volontairement restée plutôt analytique : d'abord présentation d'un passage de l'épître formant une unité; puis commentaire, verset par verset, marquant du reste parfaitement la cohésion interne du passage étudié, et le lien avec ce qui précède et ce qui suit. L'impression qui se dégage du commentaire est bien celle que l'auteur a voulu produire : « faire voir que l'auteur « ad Hebraeos » fut un grand théologien, qui a su donner une expression originale et impressionnante à plusieurs vérités fondamentales de la révélation chrétienne » (Préface).

Voici les principales positions de M. J. Héring sur l'épître aux Hébreux, exposées dans l'introduction, p. 9 suiv. L'épître (à part le ch. XIII) s'explique au mieux comme une homélie, « un sermon d'un docteur qui ne craint pas d'enseigner la théologie à ses auditeurs..., théologie destinée à des chrétiens déjà avancés, chez qui on peut présupposer l'enseignement élémentaire ». Ce sermon a été prononcé entre 60 et 70 et a sans doute été adressé (conformément au titre ajouté plus tard) à des judéo-chrétiens, plus probablement d'Italie. Le ch. XIII 1-21, qui a nettement l'allure d'un appendice, a été vraisemblablement rédigé et ajouté par l'auteur lui-même, qui a envoyé à une autre église un exemplaire de son homélie. Cet auteur n'est certainement pas Paul; ce pourrait être Apollos, comme le pensent le P. Spicq, O.P., et plusieurs autres exégètes. Les versets XIII, 22-25 sont une sorte de postscriptum, d'une autre main : vu la date de l'épître et sa rédaction possible à Rome « ne peut-on pas penser (pour ce postscriptum) à l'apôtre Paul qui aurait profité de l'occasion pour annoncer la libération de Timothée, son fidèle compagnon, et pour donner en quelque sorte une consécration à l'écrit de son ami et disciple Apollos? » J. Levie, S. J.

M. Dibelius. — *Der Brief des Jakobus* hrsg. H. Greeven mit einem Ergänzungsheft. Coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Abt. 15, 8e édit., Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 23 × 16 cm., VIII-240 et 24 p. Prix : 14 marks.

M. Dibelius est décédé en 1947. Le volume présent est une réimpression anastatique de son commentaire de l'épître de Jacques paru en 1921, avec, en annexe, un *Ergänzungsheft* de H. Greeven de 24 pages; un astérisque en marge du

texte indique chaque fois une note explicative ou additionnelle (soit empruntée à des notes personnelles de M. Dibelius lui-même, soit de H. Greeven) à chercher dans l'*Ergänzungsheft*. C'est dire que rien d'essentiel n'est modifié dans cette nouvelle impression. On sait quelles étaient les positions de M. Dibelius sur l'épître de Jacques. Celle-ci n'est pas une lettre réelle, ayant de réels destinataires, mais une « parénèse » chrétienne, c'est-à-dire un écrit groupant des conseils et sentences de caractère moral, sans véritable lien logique entre eux. Ces aphorismes sont de divers types, que l'auteur s'efforçait dès lors de dégager par la *formgeschichtliche Methode* dont il fut un des initiateurs. Le rédacteur de cette « lettre » était un chrétien; il a procédé dans sa collection de manière très éclectique, ce qui détourne de l'annexer à une école philosophique déterminée. L'attribution à Jacques (évêque de Jérusalem) est de sa part une simple pseudonymie littéraire; l'écrit a été composé entre 80 et 130. L'intérêt du commentaire de M. Dibelius résidait surtout dans les rapprochements multiples avec les littératures juive et hellénistique : rapprochements encore utiles aujourd'hui, et c'est ce qui a décidé les éditeurs à cette réimpression. J. Levie, S. J.

E. Best. — *One Body in Christ.* A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. Londres, S.P.C.K., 1955, 22 × 14 cm., xii-250 p. Prix : 25 sh.

On n'a guère élucidé théologiquement jusqu'ici la nature de l'Eglise. Il faut sans doute en chercher la raison dans la richesse et la diversité de ses aspects, qui ne se laissent pas réduire aisément à l'unité, mais la tâche du théologien ne se complique-t-elle pas du fait de la divergence d'interprétation que donnent aux mêmes énoncés de l'Ecriture les exégètes des diverses confessions en les articulant sur des hypothèses qui paraissent, à première vue, également séduisantes? C'est le cas pour la formule paulinienne : « Corps » ou « Corps du Christ » par laquelle l'Apôtre désigne le plus souvent l'Eglise. Un examen critique s'impose donc, qui puisse servir à un rapprochement confessionnel. C'est ce qu'entreprend l'A. en étudiant la genèse et l'interprétation de cette formule dans les épîtres de S. Paul en vue de déterminer le rapport du Christ et de l'Eglise.

A vrai dire, il ne se limite pas à une étude sémantique de l'expression, mais étend son enquête aux formules apparentées : il étudie successivement les expressions « Dans le Christ » (ch. 1), « Avec le Christ » (ch. 3), « En vue du Christ », εἰς Χριστόν (ch. 4), « Membres du Christ » (ch. 5), le parallèle entre Adam et le Christ (ch. 2), à propos desquelles il examine à nouveau les textes, discute les opinions récentes et propose son interprétation. Elle peut se résumer en cette conception prégnante que l'A. emprunte à Wheeler Robinson et qui voit dans l'Eglise la « Corporate (ou mieux « inclusive ») Personality » du Christ (pp. 20-21, 42, 56, 66, 79).

L'A. passe ensuite à l'étude de l'expression « Corps du Christ » dans les premières épîtres (ch. 6), dans l'épître aux Colossiens (ch. 7) et dans l'épître aux Ephésiens (ch. 8). Les principales interprétations données à ces textes dans le courant des trente dernières années sont également critiquées et l'A. conclut au caractère métaphorique de la formule qui ne va pas au delà d'une affirmation de continuité vitale entre le Christ et les chrétiens, unis en une « fellowship » qui sauvegarde leur distinction sans préjudice de leur intime unité. Deux chapitres sur les thèmes de « Construction dans le Christ » (ch. 9) et « Fiancée du Christ » (ch. 10) confirment cette hypothèse qui rend seule justice, estime l'A., à la pensée de S. Paul.

Les lecteurs familiers des problèmes que ces textes nous posent, apprécieront, j'en suis sûr, un bon nombre de remarques que l'A. nous propose dans son chapitre de conclusion. Toutefois, ils ne pourront s'empêcher de déceler à plus d'une reprise un excès d'harmonisation des textes, qui ne tient pas assez compte du contexte idéologique et des divers courants qui ont pu influencer la pensée de S. Paul (nous songeons spécialement à la diversité du contexte des grandes épîtres et des épîtres de la captivité et aux thèmes de la « Tête » et du « Plérôme » qui sont traités de façon trop sommaire).

Un reproche plus grave à notre avis tient peut-être à la méthode de l'A. qui se veut trop strictement analytique et omet de rattacher les divers énoncés à

la synthèse théologique globale de l'Apôtre et spécialement à sa Christologie. Peut-être, cette dernière considération aurait-elle aidé l'A. à nuancer ses conclusions et à lui faire déceler un lien plus profond qui relie le thème du Corps ecclésial au corps personnel pneumatique du Christ.

Nonobstant ces réserves, on ne peut que recommander cette étude pour ses qualités pédagogiques et son orientation générale vers les substrats sémitiques de la pensée de S. Paul. G. Dejaifve, S. J.

H.-M. Féret, O.P. — *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le « conflit » des deux Apôtres.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 19 × 12 cm., 130 p. Prix : 300 frs.

Cette petite brochure cherche à « situer » le conflit d'Antioche entre Pierre et Paul et à en indiquer l'importance dans l'Eglise primitive. Par une interprétation, sinon nouvelle, du moins rajeunie, des textes parallèles de *Actes,* XIV, 28-XV et *Gal.,* I, 12-II, 14, l'A. prétend établir que le conflit des deux Apôtres à Antioche, raconté par *Gal.,* est antérieur au Concile de Jérusalem, en dépit de la lettre du texte, qui, contrairement aux apparences, ne suivrait pas dans la relation des faits un ordre chronologique. En dépit de fortes vraisemblances pour appuyer sa position, le P. Féret donne l'impression de ne pas réussir à imposer au texte de *Gal.* une interprétation cohérente qui paraisse péremptoire. Seuls néanmoins les spécialistes en jugeront et apprécieront à leur juste valeur les arguments de cet essai exégétique qu'on s'attendrait plutôt à rencontrer dans une revue spécialisée que dans une petite plaquette, destinée à un public moins restreint. G. Dejaifve, S. J.

I. Goma Civit. — *Ubi spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia* (Iren., Adv. Haeres. III, 24, 1). El Espíritu Santo y sus « carismas » en la Teologiá del Nuevo Testamento. Oración inaugural del curso académico 1954-1955. Barcelone, Seminario Conciliar, 1954, 22 × 16 cm., 108 p.

On nous offre dans cet intéressant petit volume une vue synthétique de la doctrine du Nouveau Testament, sur la présence et l'action de l'Esprit. L'auteur, professeur d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire de Barcelone, passe en revue les principales affirmations explicites sur l'Esprit et ses « charismes » par rapport à la communauté des croyants, tirées des écrits néotestamentaires.

Dans son introduction, très dense d'implications dogmatiques, l'auteur nous présente son but : contribuer à préciser quelque peu une des plus actuelles questions dogmatiques, la théologie de l'Eglise. Dans ce but, il nous présente d'abord l'Eglise conçue par les auteurs du Nouveau Testament comme le Règne de l'Esprit. Il analyse ensuite plus en détail les différentes activités ministérielles ou mystiques de ce même Esprit à l'intérieur de la communauté chrétienne.

Le genre toujours limité d'un discours inaugural, ne permet évidemment pas à l'auteur d'élaborer des arguments d'ensemble ni de faire une exégèse détaillée des textes qu'il étudie, mais son exposé reste précis, clair et très riche en suggestions théologiques. A. Blanch, S. J.

THEOLOGIE

K. Rahner. — *Schriften zur Theologie.* Band III. *Zur Theologie des geistlichen Lebens.* Einsiedeln, Benziger Verlag, 1956, 22 × 14 cm., 472 p. Prix : 19,80 frs.

Ce troisième volume des écrits théologiques du P. K. Rahner est consacré aux problèmes de vie spirituelle. Parmi ces articles variés et d'inégale valeur, parus pour la plupart dans les deux revues allemandes : « Zeitschrift für Aszese und Mystik » et « Geist und Leben », signalons comme devant retenir davantage l'attention : « Le problème des voies de perfection chrétienne », déjà publié

en 1944, où la distinction des trois voies dans la vie spirituelle est reconsidérée à la lumière d'une psychologie des profondeurs mieux avertie; « La place de l'humanité de N.S. dans notre relation avec Dieu » et « Pour une théologie de la Noël »; deux études fort intéressantes sur l'ascèse : « Théologie du renoncement » et « Passion et Ascèse »; deux essais remarquables sur « L'intention bonne » et sur le mérite « Trost der Zeit »; enfin deux contributions importantes à une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur : « Prolégomènes à une théologie » et « Quelques thèses d'une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur ».

D'autres articles plus concis et d'allure plus parénétique concernent soit la vie sacramentelle : « Eucharistie et souffrance », « Sens de la confession de dévotion » et « Problèmes concernant la confession »; soit la vie de prière : « Notre mission de prière » et « Entretien spirituel sur le sommeil, la prière, etc. ». Quelques autres ont trait uniquement à la vie sacerdotale et pastorale, p. ex. : « Renouvellement de la grâce du sacerdoce », « Existence sacerdotale » et « Prêtre et Poète » (où l'on trouvera d'excellentes réflexions sur la prédication), ou au laïcat : « Consécration du laïque à la pastorale ». Enfin, d'autres essais, dont certains ne sont guère que des notes, sont consacrés à l'Eglise : « L'Eglise des saints » (sur la sainteté de l'Eglise), à notre dévotion à l'Immaculée Conception, à la mystique ignatienne et au témoignage du chrétien dans le monde.

Le P. Rahner a le don de renouveler l'optique dans laquelle nous abordons ces problèmes; il y apporte bien souvent une solution originale, sinon complète, du moins jamais négligeable. Il est à regretter toutefois que la forme littéraire dans laquelle il nous la présente ne facilite guère l'intelligence d'une pensée mal dégagée des labyrinthes de la réflexion; le style trahit par ailleurs la hâte d'un auteur pressé, quand ce n'est pas l'aimable laisser-aller du soliloque d'un penseur qui cherche à ajuster ses mots à des idées en mouvement. De même, l'ordonnance du présent volume laisse quelque peu à désirer : on aurait pu nous épargner, avec un peu plus de soin dans le choix des extraits, certaines redites *ad litteram* couvrant plusieurs pages, p. ex. pp. 350 s. et 380 s.

Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur générale de ce recueil et il y aura grand profit, pour ceux que leur fonction consacre au soin des âmes, à lire et à méditer ces études de théologie spirituelle. G. Dejaifve, S. J.

I. Filograssi, S. J. — *De sanctissima Eucharistia.* Quaestiones dogmaticae selectae. 6e édit., Rome, Université Grégorienne, 1957, 23 × 15 cm., 484 p.

Nous ne pouvons que redire, à l'occasion de cette 6e édition revue, les éloges que nous décernions à la 5e édition (*N.R.Th.*, 1954, p. 202). Ces « questions choisies » s'attachent aux problèmes essentiels et les traitent, à la lumière d'une abondante et solide information patristique, scolastique et contemporaine, avec un sérieux, une profondeur et une sagesse qui appellent le respect et l'admiration, même dans ces questions controversées où l'on regrette vraiment de n'être point toujours de l'avis de l'auteur. Dans cette nouvelle édition, les théologiens apprécieront tout spécialement la note consacrée au passage du discours du Saint-Père aux congressistes d'Assise (22 septembre 1956 — cfr *N.R.Th.*, 1957, p. 178-185) où celui-ci met en garde contre certaines explications récentes de la présence réelle. L. Renwart, S. J.

A. Houssiau. — *La christologie de saint Irénée.* Coll. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Fac. Theol. vel in Fac. I. C. Series III, Tome I. Louvain, Publications Universitaires, 1955, 25 × 17 cm., xx-277 p. Prix : 240 frs.

Entreprendre une étude d'ensemble sur la christologie de saint Irénée est chose assez malaisée. Car celui-ci ne la traite pas *ex professo* et systématiquement, mais à l'occasion de ses controverses antignostiques (surtout contre Ptolémée) et, au moins indirectement, anti-marcionites. M. Houssiau a donc estimé, et à très juste titre, devoir tenir compte de ce climat particulier de la pensée de saint Irénée, qui a pour effet, tantôt de renforcer, tantôt de minimiser, d'une manière

indue certains traits doctrinaux. Un chapitre préliminaire a été consacré à expliquer les positions christologiques fondamentales gnostiques et marcionites sans la compréhension desquelles la doctrine de l'évêque de Lyon perdrait une grande partie de ses nuances. Un des points centraux de ces systèmes est la conception qu'ils se font du Christ dans l'économie des deux Testaments. Et celle-ci est elle-même fonction de l'idée fondamentale qu'ils ont de Dieu et surtout de son unicité. Car on sait qu'ils rejettent catégoriquement cette dernière. Pour les gnostiques comme pour Marcion, le Démiurge auteur de l'économie de l'Ancien Testament est totalement distinct, voire même adversaire, du Dieu véritable, du Père, du Propator, dont le Sauveur est l'envoyé et le révélateur. Ancien et Nouveau Testament s'ignorent donc, ou même s'excluent. Le Christ Sauveur n'a plus rien à voir avec l'économie de l'Ancien Testament ni avec le Démiurge. Il leur est même contraire. Tel est le fonds de la doctrine adverse à laquelle Irénée s'oppose de toutes ses forces. Sans doute, nous dit-il, le Christ nous révèle « aussi » le Père, mais Il se révèle d'abord Lui-même et ce n'est qu'à travers lui-même qu'Il révèle son Père, et cette propre révélation de Lui-même n'a pas un caractère irréductible vis-à-vis de l'Ancien Testament, car déjà les prophètes de l'Ancienne Alliance l'ont manifestée, en symbole et en figure seulement il est vrai : bien plus, ce Christ du Nouveau Testament qu'est-Il d'autre sinon le Verbe incarné, ce même Verbe qui depuis les premiers instants de la création a œuvré et agi en celle-ci. Pas plus que le Dieu de l'Ancien Testament n'est distinct du Père, car c'est un seul et même Seigneur qui a tout créé, qui a légiféré dans l'ancienne Alliance et envoyé son Fils dans la nouvelle, ainsi aussi c'est le même et identique Verbe qui, invisible, présidait aux destinées de la création, guidait les justes et inspirait les prophètes et, manifesté à la fin des temps, a revêtu notre chair, a souffert et est mort pour nous. En somme pour Irénée la vraie nouveauté du Nouveau Testament n'est pas la manifestation du Père, mais bien la manifestation du Verbe en notre chair et dans une vie humaine comme la nôtre. Par cette insistance, provoquée d'ailleurs par la perspective polémique où il était engagé, Irénée a peut-être trop exclusivement jugé du rôle du Christ en fonction du passé et de l'Ancienne Alliance au point de laisser s'estomper la perspective eschatologique de la présence terrestre du Verbe incarné. Pourtant, il ne l'a pas ignorée totalement, et c'est précisément, encore une fois, la polémique antignostique qui l'y a mené par un biais, sa théorie dite « millénariste » où la durée de « mille » ans ne joue d'ailleurs qu'un rôle tout à fait secondaire. Ce qui importait pour lui, en effet, en affirmant le règne terrestre final du Christ, c'était, contre les gnostiques, d'assurer le salut des justes de l'Ancien Testament pour lesquels, plus que pour ceux du Nouveau, le Seigneur restaurait son règne. D'autres erreurs des hérétiques, en particulier des ptolémées, ont aussi retenu l'attention d'Irénée. Elles portaient surtout sur la personne de celui qui s'était incarné et son union à notre nature humaine. Pour les hérétiques ce n'était pas le Verbe mais un dernier-né du plérôme, qui était venu sur terre et son union restait extrinsèque à un Christ, seul né de la Vierge et seul sujet des actions humaines. A ces assertions Irénée oppose catégoriquement la doctrine traditionnelle du Verbe incarné, qui a souffert et qui est mort et dont le corps assumé par Lui est vraiment un corps terrestre façonné par Lui en Marie et reçu de (ἐκ) Marie. Pour tout résumer de ce second point : « d'invisible, le Verbe est devenu visible; le Fils de Dieu est devenu Fils de l'homme » (p. 255).

Cet aperçu doctrinal du livre de M. Houssiau en montre bien l'intérêt pour les théologiens et les historiens du dogme. Bon nombre d'observations d'ordre littéraire seraient aussi à retenir par les patrologues, en particulier celles sur les sources utilisées par Irénée, mais cela nous entraînerait trop loin que d'en parler ici. L'ouvrage est dur à lire en certaines de ses parties, surtout quand la volonté d'exprimer dans toute la précision et les nuances possibles de saint Irénée, accentue le caractère analytique de l'exposé. Ses conclusions en tout cas sont solidement appuyées et le fait qu'elles confirment nettement l'opinion traditionnelle ne peut rien enlever ni à leur rigueur ni au mérite de leur auteur.

Ch. Martin, S. J.

G. J. Dyer. — *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy.*

Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 24. Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein (Ill.), 1955, 23 × 15 cm., XII-200 p.

Le sort des enfants morts sans baptême est l'un des problèmes théologiques auxquels s'intéresse vivement notre époque. Rien d'étonnant donc si les luttes de jadis au sujet des mêmes questions en reçoivent un renouveau d'actualité. C'est la troisième fois que le problème qui nous occupe passe à l'avant-plan des discussions théologiques. Aprement discuté aux IV^e^ et V^e^ siècles entre S. Augustin et les Pélagiens, le problème réapparaît à l'époque de la controverse janséniste (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) pour renaître ensuite de nos jours. Trois époques, trois climats différents. Au IV^e^ siècle, l'entrée en masse des païens dans l'Eglise posait aux pasteurs de graves problèmes. Face au relâchement qui menaçait d'être la rançon de ce succès, l'austère volontarisme de Pélage pouvait apparaître comme le rappel de l'ancien idéal. Le trait de génie de saint Augustin fut non seulement de percevoir clairement l'erreur cachée sous ces dehors attirants (négation du péché originel et de la nécessité absolue de la grâce), mais encore de repérer du premier coup d'œil le point vulnérable où cette déficience pouvait être saisie par tous : le baptême des enfants. Pélage et ses disciples n'avaient pas osé, comme l'aurait exigé la logique de leur système, s'attaquer à cette pratique si fortement ancrée dans la conscience chrétienne. De deux choses l'une, leur rétorque Augustin : ou bien vous admettez avec nous l'existence du péché originel et la nécessité de ce sacrement pour en être délivré, ou bien le baptême est pour vous un geste vide de sens. Acculés, les Pélagiens tentèrent une diversion : ce fut leur fameuse et inopérante distinction entre le « royaume des cieux », auquel auront part les seuls baptisés, et la « vie éternelle », bonheur accordé à tous ceux qui sont sans péché, donc aussi aux enfants morts avant l'âge de raison. Cette vaine échappatoire fut, comme il fallait s'y attendre, frappée d'anathème (Concile de Carthage, en 418). Onze siècles s'écouleront avant que la question des limbes ne revienne au premier plan de l'actualité. L'occasion en fut la Réforme et le renouveau d'intérêt qu'elle provoqua pour les doctrines de saint Augustin. La discussion s'envenima lors de la parution de l'*Augustinus* de Corneille Jansénius. Sous le couvert d'une défense de la pure doctrine du Docteur de la grâce, c'était une charge à fond contre les Molinistes. Elle fut ressentie comme telle par les intéressés qui réagirent avec vigueur, sinon toujours avec mesure. Ceci attira aux Jésuites de nouveaux ennemis en la personne des Augustiniens (Noris, Bellelli, Berti). C'est à l'étude de cette période agitée que l'auteur consacre sa thèse de doctorat, divisée en cinq parties. Le premier chapitre nous remet en mémoire les données de la controverse antipélagienne, sans lesquelles la controverse janséniste ne se peut comprendre. La seconde partie expose d'un point de vue historique les deux phases, française et italienne, du jansénisme. Avec la troisième partie, consacrée à l'étude des doctrines, nous sommes au cœur du travail : six adversaires des limbes nous sont présentés dans l'ordre chronologique : Jansénius (et son précurseur Conrius), Petau, Noris, Bossuet, Berti et enfin Tamburini, l'inspirateur des décrets du Synode de Pistoie. La quatrième partie étudie les réactions du Magistère en face de ces doctrines : alors que les œuvres des Augustiniens sortaient indemnes des multiples examens ordonnés par les Souverains Pontifes, la doctrine du Synode de Pistoie était durement frappée par la Bulle *Auctorem fidei,* qui sonna le glas du jansénisme. La comparaison de ces deux attitudes du Magistère permet à l'auteur, en un dernier chapitre, de dégager un peu brièvement la conclusion doctrinale de sa recherche : si la théorie des limbes a été expressément défendue contre l'accusation de renouveler l'erreur pélagienne condamnée à Carthage, elle n'a point pour autant été canonisée par l'Eglise; ceci ressort tant de l'étude de la Bulle *Auctorem fidei* que du fait qu'à la même époque l'Eglise refusa à plusieurs reprises de condamner les auteurs catholiques qui rejetaient explicitement la doctrine des limbes et furent de ce fait dénoncés à l'autorité romaine. L'importance de cette constatation pour le problème du sort des enfants morts sans baptême tel qu'il se pose de nos jours n'échappe à personne; c'est pourquoi l'on sera reconnaissant à l'auteur de cette thèse pour son travail probe et fort bien documenté.

L. Renwart, S. J.

J. F. Hidalgo P., C.ss.R. — *Doctrina Alfonsiana acerca de la accion de la gracia actual eficaz y suficiente.* Estudio Historico-expositivo. Turin, Marietti, 1955, 24 × 17 cm., 192 p.

Ce travail est divisé en trois parties. La première replace l'œuvre de saint Alphonse dans son contexte : elle étudie les origines littéraires de la division de la grâce actuelle en efficace et suffisante, examine les systèmes sur l'action de la grâce actuelle, d'abord de la controverse *de Auxiliis* à l'apparition du Jansénisme, puis du début de celui-ci à la publication du premier ouvrage de saint Alphonse sur le problème de la grâce, expose enfin l'occasion et le but des écrits du Saint en cette matière. La seconde partie, pièce maîtresse du livre, est consacrée à l'étude détaillée de la doctrine alphonsienne sur la grâce tant efficace que suffisante. Dans la troisième partie, après avoir synthétisé la doctrine ainsi établie, l'auteur nous donne son interprétation du système et la compare à d'autres opinions : alors que les systèmes classiques (bannézianisme, molinisme, congruisme) se sont directement essayés à concilier l'efficacité de l'action divine avec la liberté humaine, saint Alphonse s'intéresse à un problème plus pratique auquel la controverse janséniste avait donné une actualité brûlante : tous les hommes peuvent-ils réellement se sauver et tous en ont-ils les moyens? S'il répond affirmativement, c'est qu'il croit que Dieu donne immédiatement à tous la grâce suffisante, qui rend réellement possibles, bien que de façon non infaillible, les actes salutaires faciles, parmi lesquels se trouve la prière, moyen ordinaire d'obtenir la grâce infailliblement efficace, nécessaire au salut, qui n'est généralement accordée que par cette voie. L. Renwart, S. J.

E. Staehelin. — *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Band I : *Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches.* Band II : *Von der Christianisierung der Franken bis zum ersten Kreuzzug.* Band III : *Von Bernhard von Clairvaux bis zu Girolamo Savonarola.* 3 vols, Bâle, Fr. Reinhardt, 1951, 1953, 1955, 23 × 16 cm., XII-430, XII-384 et XII-548 p. Prix : 27, 27 et 39 marks.

L'idée du « Règne de Dieu » est incontestablement un des éléments de base du christianisme sous toutes ses formes. Et elle l'a été à toutes les époques de son histoire, encore que la conception que s'en sont faite les chrétiens des différentes époques historiques ait subi le reflet des divers milieux où ils vivaient. Rassembler en une monumentale chrestomathie les témoignages les plus divers rendus par vingt siècles de christianisme à cette composante fondamentale de notre religion pouvait paraître une gageure, tant l'entreprise était vaste. M. Staehelin, professeur d'histoire de l'Eglise et d'histoire du dogme à l'université de Bâle, a osé l'entreprendre. En rendant plus accessibles et en réunissant des textes disséminés dans un grand nombre de publications, en les reproduisant, non dans leur langue originale (latin, grec, syriaque, langues médiévales), mais en traduction allemande moderne, il a fait œuvre non seulement de savant, mais d'apôtre. Grâce à lui, des trésors méconnus seront à portée de main du public parlant allemand.

L'ouvrage est conçu sur un plan très simple : celui d'une collection d'extraits, donnés en traduction et précédés d'un bref commentaire. Exactement comme dans des « morceaux choisis » scolaires. L'ouvrage complet doit comprendre quatre volumes. Les trois premiers, que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs, conduisent jusqu'à la fin du XV[e] siècle. Les extraits, empruntés aux meilleures éditions critiques et dont la traduction nous paraît très soigneusement faite, sont groupés en 123 paragraphes, réunis eux-mêmes en treize chapitres. Ils constituent une véritable chrestomathie dogmatique et spirituelle. Bien entendu, l'auteur n'a pas prétendu épuiser son sujet : le « Règne de Dieu » occupe dans le fait chrétien une place tellement centrale, il est lié si étroitement à tous les aspects du christianisme, qu'il a bien fallu faire un choix. Pourtant, un effort

tout spécial a été fait pour ne négliger aucun genre littéraire, aucun domaine géographique de la chrétienté, aucune confession se réclamant de l'héritage chrétien. Ainsi dans les deux premiers volumes, l'Eglise d'Orient est abondamment représentée et, dans le troisième, figurent Joachim de Flore, Amaury de Bène, les premiers Vaudois, Wyclif, Hus, les Taborites et les Frères Moraves. Assurément les grands noms de la patristique sont à l'honneur, de même que ceux de la scolastique médiévale. Mais d'autres noms, moins connus, n'ont pas été oubliés, et les textes qu'ils ont signés ne sont pas les moins intéressants. Ainsi Verecundus de Junca, Léonce l'Ermite, André de Césarée, Aelfric de Eynsham, Byrthferth de Ramsey, Ischodad de Merw, Otfrid de Weissenburg, et bien d'autres encore, sans parler du récit anonyme du voyage de saint Brandan, des épopées germaniques Heliand et Muspilli et des élucubrations apocalyptiques du bas moyen âge. Quant aux genres littéraires, on y retrouve aussi bien les traités dogmatiques et philosophiques, les décisions conciliaires et les documents canoniques, que des hymnes, des poésies, des fragments de sermons, des prophéties et des commentaires exégétiques. Cependant, parmi ces derniers, ceux sur l'Apocalypse occupent une place prépondérante. Ce qui s'explique par le fait que l'auteur considère le mystère du « Regnum Dei » avant tout sous son aspect eschatologique. L'inchoation du Règne dans la société ecclésiale ne semble pas avoir été pleinement comprise et, en tout cas, le choix des extraits ne fut guère fait en fonction de cette conception plus immanente. Nous déplorons aussi l'absence de textes que l'auteur aurait pu emprunter aux anciens actes des martyrs, aux vies de saints (même légendaires, ils sont un témoignage de la foi d'une époque), aux documents liturgiques, aux commentaires médiévaux des paraboles du Règne, à un ouvrage de spiritualité aussi capital que l'*Imitation*. Leur valeur spirituelle aurait sûrement égalé celle des documents officiels, formules de diplomatique et autres extraits de chancellerie impériale et papale, dont le témoignage se ressent fatalement de son caractère conventionnel. Il reste que la « Somme » de M. Staehelin rendra des services inappréciables à la théologie historique et espérons que le quatrième volume paraisse rapidement et soit digne de ses devanciers.

R. Mols, S. J.

G. Dix, O.S.B. — *Le ministère dans l'Eglise ancienne* (des années 90 à 140). Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 24 × 16 cm., 139 p. Prix : 6 frs suisses.

La traduction de l'étude, désormais classique, de Dom Gregory Dix, « The Ministry of the early Church » (90 à 410), faisant partie du recueil « The apostolic Ministry », édité par le Bishop Kirk, est un réel service rendu à la cause oecuménique : c'est ainsi, du moins, que l'entend M. von Allmen, en expliquant dans sa Préface les raisons qui l'ont amené à la publier dans sa « Bibliothèque théologique ». Bien que ce travail soit, à l'heure qu'il est, sur plus d'un point, sujet à révision, il n'en garde pas moins une réelle valeur comme contribution au problème historique de la succession apostolique et de l'épiscopat. Le traducteur a heureusement omis les conclusions assez inattendues que le regretté Dom Dix en tirait en regard de la situation présente de l'Eglise anglicane, en laissant au lecteur le soin de les dégager par lui-même.

G. Dejaifve, S. J.

H. von Campenhausen. — *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 14. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 16 cm., x-339 p. Prix : 35 marks.

Le « Kirchenrecht » de R. Sohm, réécrit après plus d'un demi-siècle d'exégèse indépendante, tel nous apparaît le volume que l'historien protestant Fr. von Campenhausen consacre à l'évolution de la structure ecclésiale durant les trois premiers siècles.

On retrouve en effet en ce livre les qualités qui recommandaient le premier : même probité scientifique, même conviction sereine, une clarté dans l'exposé et

une discrétion dans les jugements qui forcent l'admiration. Mais comme la perspective a changé! A l'autonomie du « charisme » négateur de tout droit dans l'église apostolique, l'A., mettant à profit les plus récents travaux, substitue désormais l'antinomie originelle du charisme et du ministère ecclésiastique. On jurerait que l'incidence oecuménique n'est pas étrangère à cette prise de conscience, comme l'A. lui-même le laisse entendre : à cet égard, un rapprochement avec le livre de J. L. Leuba, « L'institution et l'événement », n'est pas hors de propos; pourtant, alors que ce dernier admet, jusqu'à un certain point, la légitimité des deux apostolats, en s'interdisant d'en chercher la synthèse, v. Campenhausen, plus fidèle à l'inspiration toute libérale de Sohm, revendique toujours le primat du charisme sur la fonction, comme répondant seul à l'intention de Jésus et au témoignage formel de son interprète authentique, Paul. C'est au sujet de ce dernier, on le devine, que va se jouer le débat, engagé depuis si longtemps, entre la conception « catholique » et la conception protestante de l'Eglise. Aussi, plus que les deux premiers chapitres de son livre, qui traitent de la « toute-puissance spirituelle de Jésus » et de la « fonction apostolique », c'est le 3e et le 4e qui me paraissent décisifs, là où l'A. aborde la conception paulinienne de l'Eglise : pneumatisme égalitaire d'une part et d'autre part primat de la mission spirituelle sur la fonction hiérarchique, fût-elle apostolique. A cette conception charismatique (ou mieux, prophétique), que l'A. cherche à étayer sur des textes pauliniens, soigneusement choisis (surtout les lettres aux Corinthiens) et habilement interprétés, est opposée, dans le chapitre suivant, la conception juridique du ministère, héritée du judaïsme par l'institution des presbytres, qui, antérieure à S. Paul et étrangère à l'Evangile de Jésus, va l'emporter peu à peu sur sa rivale. Ce processus, commencé déjà avec S. Luc (de l'aveu de l'A.), s'achèvera au troisième siècle avec Cyprien et l'A. nous en conte les principales étapes avec le développement de la pénitence et le pouvoir des clefs, les controverses avec le gnosticisme qui assurent à l'épiscopat une succession apostolique, l'élimination progressive du prophétisme, en dépit des attaques virulentes de Tertullien et de l'influence modératrice de l'école d'Alexandrie, surtout d'Origène. Le cadre général de cette reconstitution nous est bien connu, mais comme l'A. sait y mettre de nuances et comme il se garde d'affirmations trop tranchées qui blesseraient des textes avec lesquels il est trop familier! Il n'en reste pas moins qu'il se montre plus ferme dans ses conclusions que dans son enquête préalable et on ne peut se défendre de l'impression qu'il est en train de reconstruire, à l'aide des sources (et au besoin de leur silence!), un histoire que son imagination a déjà projetée en filigrane dans la complexité du réel. La vérité historique ne serait-elle pas plus simple? Au lieu d'une opposition de « types », artificiellement dégagés, mais qu'on ne trouve jamais à l'état pur dans aucun des auteurs envisagés, s'il ne s'agissait, après tout, que d'une tension inhérente à la condition voyageuse de l'Eglise, où l'autorité et les charismes personnels des membres se prêtent un mutuel appui, non sans heurts quelquefois pénibles, puisqu'aussi bien, il s'agit d'hommes bornés et pécheurs? On pourrait déjà le montrer à propos de Paul et, en reprenant l'enquête, retrouver ce conflit à chaque époque de l'histoire de l'Eglise. Cette opposition existe donc, non certes au plan où l'A. la voit, c'est-à-dire celui de la structure ecclésiale, mais au plan de la vie concrète : n'est-elle pas d'ailleurs voulue par le Christ qui a pris à son service les hommes tels qu'ils sont? Pourtant, ces tensions ne sont fécondes que parce que l'unité finit par l'emporter, en intégrant les poussées diverses et cette tâche de coordination est du ressort de l'autorité que le Christ a préposée à son Eglise et qu'Il a munie, elle aussi, de ses charismes.

Le lecteur catholique, surtout s'il est théologien, trouvera quelque profit à lire l'histoire de ces tensions aux premiers siècles, telle que nous la retrace v. Campenhausen, et il en tirera, nous en sommes assurés, plus d'une leçon de choses pour l'intelligence de notre époque, sans partager pour autant les conclusions qu'en dégage l'A. et, peut-être, en dépassant (mais pourquoi serait-ce interdit?) l'intention qui l'a dicté.

G. Dejaifve, S. J.

W. Schweitzer. — *Schrift und Dogma in der Ökumene.* Einige Typen des heutigen dogmatischen Schriftgebrauchs dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Herme-

neutik. Gütersloh, Bertelsmann, 1953, 23 × 15 cm., 320 p. Prix : 28 marks.

Toutes les confessions chrétiennes, engagées dans le dialogue oecuménique, font profession d'une fidélité totale à l'Ecriture sainte, où retentit la Parole de Dieu; il s'en faut de beaucoup, néanmoins, qu'elles en donnent la même interprétation; bien au contraire, l'exégèse qu'elles en font est largement tributaire de leur dogmatique confessionnelle et il n'est guère possible de mettre entre parenthèses cette position préjudicielle qui commande leur intelligence même du texte sacré.

Cette constatation a amené l'A., qui a collaboré plus de six ans au Département des études du Conseil oecuménique à Genève, à étudier de plus près les rapports entre l'Ecriture et la Dogmatique dans les diverses confessions et chez quelques-uns des plus illustres représentants de la théologie contemporaine.

Le présent volume comprend trois parties. Dans la première, l'A. envisage l'opposition classique entre une interprétation « traditionnelle » de l'Ecriture (c'est-à-dire liée à une tradition) telle qu'elle est proposée par des théologiens de notre temps dans les confessions catholique-romaine (Mgr Schmaus), orthodoxe (Bulgakof) et anglicane (Quick) et l'interprétation du fondamentalisme biblique (renouvelée par Berkhof et Pieper) et du libéralisme de la vieille école (présenté par Fosdick). Dans une seconde partie, l'A. étudie quelques protagonistes marquants de la nouvelle école, caractérisée par un retour à la transcendance de la Révélation et l'emploi d'une méthode critique plus rigoureuse (la *Formgeschichte*) visant à dégager le kérygme primitif pour y retrouver l'écho authentique du témoignage apostolique; il aborde successivement la synthèse réalisée par C. H. Dodd entre Bible, Histoire et Eglise, la position dialectique de Reinhold Niebuhr, intégrant les apports de la raison, de l'expérience et de l'histoire, l'interprétation christologique « conséquente » de l'Ecriture par K. Barth, l'intelligence de la foi selon les dimensions de l'histoire du salut chez les théologiens suédois G. Aulen et A. Nygren et l'essai de synthèse entre Révélation et raison chez E. Brunner et les théologiens romands Burnier et Leenhardt. Enfin, dans une troisième partie, l'A. propose, à la lumière de son enquête, quelques conclusions sur le rapport entre unité et diversité de l'Ecriture et de la Dogmatique et préconise, en particulier, une interprétation de la Bible qui tienne compte du caractère propre de l'Histoire du salut et de son orientation à l'eschatologie finale, déjà anticipée dans le fait de la Résurrection du Christ et la présence de l'Esprit à l'Eglise.

Nous ne pouvons songer à faire ici une critique détaillée de cette étude fort intéressante, bien documentée et aussi objective qu'elle pouvait l'être, compte tenu des positions dogmatiques personnelles dont l'A. ne fait pas mystère : tout lecteur, bien au courant de la théologie oecuménique, ne manquera pas d'apprécier la justesse de certaines analyses et le bien-fondé de bon nombre de remarques et de conclusions de l'A.

Nous nous contenterons ici d'une appréciation d'ensemble. La position de la théologie catholique romaine nous paraît un peu trop simplifiée (le lecteur pourra s'en rendre compte en se référant à nos critiques de ce chapitre dans notre article : *Bible, Tradition et Magistère,* dans la *N.R.Th.,* 1956, pp. 138-140) : les positions orthodoxe et anglicane sont, elles aussi, présentées trop sommairement pour qu'on puisse leur rendre pleine justice. Par contre, l'A. nous paraît avoir bien révélé les lacunes de la position libérale avec son recours au critère de l'expérience (chez Fosdick) et le caractère unilatéral des interprétations qui, en érigeant un article du Credo comme foyer de l'Ecriture (chez K. Barth, R. Niebuhr et même en partie chez Dodd avec son eschatologie réalisée) ou en adoptant une position dogmatique préjudicielle (comme chez Aulen et Nygren), estompent la diversité réelle et le caractère historique du témoignage biblique. L'A. met également bien en évidence les tensions qui persistent dans la synthèse brunnérienne entre Révélation et raison, entre le Christ Rédempteur et le Dieu Créateur.

D'autre part, il met en garde contre l'illusion d'une exégèse scientifique soi-disant objective, en reconnaissant franchement les limites de la méthode historico-critique dans l'étude de l'Ecriture : la *Formgeschichte* elle-même est dépendante d'axiomes qui rendent impossible une objectivité absolue.

Mais s'il en est ainsi, comment peut-on se flatter de rejoindre jamais le sens authentique de l'Ecriture? D'une part, en effet, on ne peut l'aborder sans être tributaire d'une position dogmatique ou confessionnelle, qui risque au moins d'en fausser la lecture; d'autre part, c'est la Révélation, contenue dans cette même Ecriture sainte, qui doit juger nos positions confessionnelles et être le critère dernier de nos dogmatiques. Comment sortir de ce dilemme, sans commettre un cercle vicieux, contre lequel l'A. nous met en garde à plus d'une reprise dans son étude?

Nous ne pensons pas, pour notre part, que la solution préconisée par l'A. dans la dernière partie de son ouvrage, s'avère d'un très grand profit. Tout en reconnaissant qu'il n'y a pas d'interprétation définitive de l'Ecriture (sauf dans l'au-delà!), d'où le caractère provisoire et toujours réformable du dogme, il invite l'exégète privé à recourir à l'Esprit Saint en nous, dont le rôle est de nous conduire au Christ vivant. Sans doute fait-il remarquer qu'il ne s'agit pas du recours au seul témoignage individuel, ni même uniquement de l'« événement » de la prédication ecclésiastique, mais de son témoignage intégral aussi bien dans la « tradition », conçue comme l'histoire de l'interprétation de l'Ecriture, que dans la prédication de l'Eglise et chez les prophètes qu'il peut se choisir librement. Bien mieux, la Bible ne peut être vraiment comprise que selon une interprétation eschatologique, qui reste ouverte, au delà de la lettre, au sens des événements attestés par elle, c'est-à-dire, la « geste du Christ » qui se prolonge mystérieusement dans l'histoire humaine et tend vers un terme final.

Il nous semble que la réponse de l'A. s'apparente aux essais de solution donnés au même problème par Gloege et Ebeling et que nous avons analysés dans un précédent article (*N.R.Th.*, 1956, pp. 33-49). Aussi bien lui ferions-nous les mêmes critiques : quel sera le critère des développements authentiques si le Christ lui-même, par un signe indubitable, ne nous l'indique? Qui, en particulier, tranchera entre K. Barth et l'A. pour reconnaître comme incluse dans la Révélation la naissance virginale du Christ que le premier admet (cfr p. 164) et que le second rejette (p. 298), alors que tous deux admettent la préexistence éternelle du Christ comme bibliquement attestée?

Quoi qu'il en soit de ces critiques, que nous pourrions étendre, elles n'enlèvent rien au mérite substantiel de cette enquête, qui ne manquera pas de nous faire mieux apprécier la source profonde de nos divergences confessionnelles.

G. Dejaifve, S. J.

J. de Senarclens. — *Héritiers de la réformation.* I. *Le point de départ de la foi.* Coll. Nouvelle série théologique, 2. Genève, Labor et Fides, 1956, 25 × 18 cm., 196 p.

C'est d'un thème d'une exceptionnelle importance que traite ce livre : celui de la Révélation comme point de départ de la foi. On le sait, c'est là que s'originent les principales divergences entre les confessions chrétiennes, du moins les confessions protestantes et celles de « type catholique » et c'est à ce propos que les discussions s'avèrent utiles et fécondes. L'A. cherche à caractériser aussi fidèlement que possible, à la lumière de l'histoire, trois conceptions de la Révélation, engagées dans le dialogue interconfessionnel : celle du catholicisme romain, celle du protestantisme moderne et de ses formes diverses et celle du protestantisme classique et de sa réactualisation par K. Barth.

La conception catholique romaine, dont l'exemplaire type est celle de S. Thomas d'Aquin, se présente sous la forme d'un amalgame — ainsi du moins l'entend l'A. — entre l'*analogia fidei* et l'*analogia entis* — pour emprunter les termes d'un débat récent — entre la raison et la foi et cette dualité marque profondément la théologie catholique. L'A. qui s'est documenté à de bonnes sources — secondaires, il est vrai (le P. Congar dans son art. « Théologie » du D.T.C., Pénido, Gardeil) n'ignore pas les tentatives plus récentes pour subordonner étroitement et même intégrer la raison à la foi, comme celles de Söhngen et de U. von Balthasar, mais il remarque qu'elles ne sont pas traditionnelles et que la position classique toujours dominante laisse subsister cette synthèse hybride, grosse de conséquences, entre la raison et la foi.

Quant à la position du protestantisme moderne — depuis le XVII[e] siècle jus-

qu'à nos jours, elle se caractérise comme une tentative insidieuse de substituer au « sola fide » de Luther quelque appui tiré de l'ordre de la nature — qu'il s'agisse de la conscience religieuse avec Schleiermacher et ses épigones helvétiques, Vinet, Bovon et Bouvier; de la conscience morale avec Kant et Ch. Secrétan ou de la méthode historique, inspirée par Hegel et dont Eucken, A. Sabatier et Troeltsch furent les représentants les plus célèbres.

A ces essais de synthèse maladroits et voués à l'échec, l'A. oppose la position classique de Calvin, de Luther et de Zwingli, dont il présente succinctement et avec précision les thèses dogmatiques principales et la position rajeunie de K. Barth dont il se déclare partisan avoué.

Nous ne pouvons que louer la clarté de l'exposé et les qualités toutes didactiques de ce précis d'histoire qui nous vaut d'excellentes pages sur Schleiermacher, Kant et sa « religion dans les limites de la simple raison » et bien d'autres auteurs protestants dont les catholiques ne connaissent parfois que le nom. Nous ne pouvons néanmoins songer à en discuter les jugements de valeur en cette brève recension. Nul doute que ce volume et ceux que l'A. nous promet ne constituent une excellente introduction en langue française à une sorte de théologie fondamentale protestante qui est de nature à rendre un service signalé à la cause oecuménique.

G. Dejaifve, S. J.

LITTERATURE LATINE CHRETIENNE

L. Th. A. Lorié, S. J. — *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii* with reference to fourth and fifth century monastic literature. Coll. Latinitas Christianorum Primaeva, fasc. 11. Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1955, 24 × 16 cm., XVI-180 p. Prix : 8,90 flor.

A. J. Vermeulen. — *The semantic Development of Gloria in early-Christian Latin.* Coll. Latinitas Christianorum Primaeva, fasc. 12. Nimègue, Dekker et Van de Vegt, 1956, 24 × 17 cm., XXIV-236 p. Prix : 12,50 flor.

Ces deux études ont de grandes affinités de but et de méthode. Elles relèvent d'ailleurs l'une et l'autre d'un mouvement de recherches identique que symbolise leur commune insertion dans la collection de la *Latinitas christianorum primaeva* dirigée par M^lle^ Mohrmann.

1. La première analyse les caractères chrétiens de la latinité des deux anciennes traductions latines de la *Vita Antonii* de saint Athanase, l'une élégante et large faite par Evagre, évêque d'Antioche, avant 375, et l'autre, probablement plus ancienne et d'un auteur anonyme et qui nous est connue aujourd'hui par l'édition qu'en donna le prof. Garitte en 1939. Celle-ci se distingue de la précédente par sa manière « littérale jusqu'au barbarisme » (Garitte). L'auteur de notre étude ne peut souscrire à ce dernier jugement. Ce « barbarisme » est plus un barbarisme de convention que réel. Il s'agit, en fait, d'expressions ou de formes usitées chez les chrétiens latins au IV^e^ siècle, et dont l'emploi par le traducteur de la *Vita Antonii* lui a été d'autant plus naturel que son modèle grec, chrétien lui aussi, les sollicitait. Le P. Lorié en a donné un bon nombre. Mais outre ces caractéristiques générales du latin chrétien, facilement décelables dans l'une et l'autre traduction, il note les particularismes, ou ce qu'on pourrait appeler la « langue spéciale » du « monachisme » chrétien latin telle qu'elle se crée au IV^e^ siècle. L'analyse d'un assez grand nombre de mots qui relèvent de la terminologie monastique, spirituelle et ascétique : *monachus, frater, monasterium, eremus, militia Christi, religio,* les expressions latines qui expriment l'*askèsis* grecque ou la perfection monastique, ou les formes de l'oraison et de la contemplation, montrent très nettement, à l'intérieur même de la langue chrétienne, une évolution sémantique commandée par le développement du monachisme et de ses activités. Ainsi donc se greffent peu à peu sur le rameau principal les variétés enrichissantes du langage chrétien, dont le cas du monachisme ne

constitue qu'un exemple particulier entre beaucoup d'autres. L'étude du P. Lorié est à ranger parmi ces nombreuses contributions qui de nos jours construisent peu à peu l'histoire et l'évolution du langage des chrétiens, mais dont on notera toutefois l'intérêt spécial, du fait qu'elle traite son thème de la langue chrétienne monastique en la considérant dès l'origine même de son développement dans les pays latins. C'est un peu plus tard, en effet, qu'avec Jérôme, Cassien et saint Augustin, elle se « durcira » et prendra son orientation définitive dans ces régions.

2. Tout en étant de même allure générale que l'étude de Lorié, celle de Vermeulen a toutefois limité son champ d'investigation à un seul concept du langage chrétien latin, celui de la *Gloria* (correspondant plus ou moins à la *kabod* des hébreux ou à la *doxa* des grecs) mais en approfondissant minutieusement son développement dans l'ensemble du latin ancien des chrétiens, depuis les premières traductions de la bible jusqu'aux auteurs du milieu du cinquième siècle, en passant par Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin, et enfin Léon le Grand. Ce cas de la *gloria* est d'ailleurs un cas très intéressant parce que complexe. Outre les concepts bibliques, hébraïque et grec, que les anciennes traductions latines ont dû rendre, le terme chrétien a dû disjoindre peu à peu sa signification du concept profane et païen latin de la *gloria*. A la gloire des héros païens, guerriers ou philosophes, etc., il a opposé la *gloria martyrum*; à celle des empereurs divinisés ou victorieux, la *gloria Dei* et la *gloria Christi*. L'évolution sémantique de l'idée de *gloria* a été aussi commandée ou accentuée par l'évolution même de la vie de l'Eglise. Ainsi, il paraît incontestable que la réconciliation de l'Eglise et de l'Etat au début du IV^e^ siècle a provoqué une maturation considérable de ses applications, qu'a encore accentuée le développement de l'art chrétien et de la liturgie. Ainsi à partir du IV^e^ siècle tous les emblèmes de l'art impérial sont attribués à la *gloria Christi*, faite de lumière et de clarté, de puissance et de majesté, de renommée, de royauté présente et future, autant d'attributs participés de la divinité, qui se sont manifestés parfois en sa vie terrestre, comme au Thabor, mais surtout dans sa victoire sur la mort et le péché, sa résurrection et la vie triomphale sur terre et dans les cieux, qui la prolonge. L'étude de Vermeulen fait ainsi toucher comme du doigt cette interaction de la vie des choses sur la vie du langage, et réciproquement, en même temps qu'elle fournit un aperçu d'ensemble et fouillé de l'évolution sémantique du concept de la *gloria* dont profiteront tout autant les théologiens que les historiens de l'ancienne littérature latine chrétienne. Ch. Martin, S. J.

I. Schröbler. — *Notker III von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' De Consolatione Philosophiae*. Coll. Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge, 2. Tubingue, Niemeyer, 1953, 24 × 16 cm., XII-196 p. Prix : 22,50 marks.

Cette étude relève à la fois de la patristique, de la philosophie, de la littérature chrétienne latine du moyen âge et de la philologie germanique. L'auteur y examine la traduction allemande, sous forme de glose, de la *Consolatio philosophiae* de Boèce, que donna, parmi tant d'autres érudits de la même époque, Notger Labeo dit le Teutonique, moine de Saint-Gall au tournant du X^e^ au XI^e^ siècle, écrivain et humaniste de renom, que sa maîtrise de la langue et des lettres latines fit choisir d'ailleurs pour directeur de l'école monastique. Le *De consolatione philosophiae* a été l'un des textes les plus goûtés et commentés du haut moyen âge. Pourtant l'interpréter n'était pas si facile. Son ambiance est profondément païenne, au moins extérieurement, et ce trait a même rendu perplexe plus d'un critique moderne sur la profession de foi religieuse chrétienne de Boèce. Comment dans ces conditions pouvoir proposer sans réserve l'œuvre du maître et, si le commentateur y parvenait, ne serait-ce pas au prix d'un véritable accroc à l'objectivité? Cette difficulté la plupart des contemporains de Notger l'ont éprouvée et elle a imposé des nuances à leur interprétation. C'est une des particularités du commentaire de Notger, par contre, que d'avoir su glisser, parfois avec une simplicité et une naïveté un peu déconcertantes à nos yeux, sur la signification païenne des expressions, pour passer immédiatement à des considérations chrétiennes. On ne peut pourtant reprocher à Notger d'avoir mal com-

pris la pensée de son maître, car sa glose allemande, qui est une sorte de traduction libre, montre fort bien qu'il saisissait avec virtuosité la signification du texte qu'il interprétait et qu'il lui est fidèle. Sa connaissance des finesses de la langue latine est remarquable. Schröbler le constate, en particulier par l'analyse des principaux thèmes philosophiques : préexistence de l'âme, anamnèse, retour au lieu d'origine, théorie de la connaissance, Providence et libre arbitre, hasard, temps et éternité, Fortune. Ce travail lui a donné en même temps l'occasion de souligner les particularités du vocabulaire haut allemand de Notger et tout spécialement son art créateur dans le choix des termes utilisés pour exprimer une pensée latine. Et sans doute est-ce dans ces traits plus littéraires que philosophiques ou religieux qu'il faudra aller chercher la véritable originalité de son commentaire du *De consolatione,* car pour le reste, son exposition se révèle par bien des côtés semblable à celle de ses contemporains tant par sa méthode de présentation et ses idées que par son choix des sources profanes et chrétiennes. L'étude d'Ing. Schröbler qui, on le voit, présente un intérêt réel surtout pour les germanistes et médiévistes, aurait gagné, nous semble-t-il, à être mieux articulée et liée en ses différents chapitres. On aurait désiré, entre autres choses, une courte introduction biographique sur Notger, et, en guise de conclusion, un bref aperçu général de ses observations. Tel quel le livre apparaît plus comme un conglomérat de chapitres que comme une œuvre vraiment une.

Ch. Martin, S. J.

PSYCHANALYSE

K. Stern. — *La troisième révolution. Essai sur la psychanalyse et la religion.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 19 × 14 cm., 240 p. Prix : 600 frs.

La troisième révolution est celle que les psychologies des profondeurs sont en train d'opérer dans la mentalité moderne après les révolutions de Copernic et de Darwin. Le docteur Stern, bien connu par son autobiographie publiée, il y a quelques années sous le titre : *Le buisson ardent,* nous livre sur cette importante question les réflexions que lui suggère une longue pratique de l'analyse. Il estime que les découvertes de la psychanalyse sont inadmissibles, mais que les philosophies de ses promoteurs et de Freud en particulier, sont souvent sujettes à caution, voire incohérentes. Il s'en prend tout particulièrement à la réduction freudienne selon laquelle la religion n'est rien d'autre qu'une névrose obsessionnelle. Mais il ajoute aussitôt que le freudisme idéologique enveloppe certaines contradictions internes qui le font échapper au matérialisme intégral. On ne peut postuler, à son avis, le primat absolu des tendances instinctives aveugles sans rendre incompréhensible la notion de sublimation dont Freud a dit et répété qu'elle était la solution idéale du conflit névrotique. Certes les ouvrages de psychanalyse décrivent le processus de sublimation en termes mécanistes, mais la notion même de sublimation suppose l'intervention de quelque chose d'autre que ce mécanisme. Il ne fait pas de doute que Freud dut à l'intuition ses plus grandes découvertes et que c'est seulement le milieu où il fut élevé qui le conduisit à les exprimer en termes positivistes. On pourrait même dire, pense l'auteur, que l'essentiel de sa méthode est spiritualiste puisqu'elle se résume en un mot : le dialogue. Réduite à ses principes essentiels, débarrassée de son contexte philosophique, la psychanalyse marque un tournant dans l'histoire de la psychologie. « Elle a redécouvert l'unité brisée de la personne. Elle nous présente un psychisme vécu, non pas pensé ni disséqué, ni quantifié, mais saisi vivant au sein d'une intuition concrète ».

Le livre du Dr Stern n'a rien de systématique ni d'hermétique; il procède de manière familière, vivante et colorée, en s'appuyant sur de nombreux exemples personnels ou empruntés à l'histoire. Parfois une précision ou un complément d'information serait bienvenu. Tel quel, il se lit avec grand intérêt et l'expérience de son auteur, qui parle de ce qu'il fait, lui confère une autorité particulière.

A. Thiry, S. J.

H. Gratton, O.M.I. — *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui* comme thérapeutiques, sciences et philosophies. Paris, Ed. du Cerf, 1955, 23 × 14 cm., 306 p.

Le lecteur trouvera dans ce livre une présentation d'ensemble du mouvement psychanalytique en ses diverses expressions. Les trois premiers chapitres sont consacrés aux grands initiateurs, d'abord à Freud, comme il est juste, ensuite à Adler, enfin à Jung. L'aspect thérapeutique, psychologique, philosophique est chaque fois considéré. Ces études, en dépit de leur caractère analytique un peu prononcé, sont remarquables par leur information, leur clarté, leur précision et leur objectivité. La présentation de Freud est la plus simple, comme il se devait, et témoigne d'une connaissance approfondie des aspects les plus difficiles du freudisme. Une bibliographie fort copieuse termine chaque étude. Dans les chapitres suivants, l'auteur considère les diverses formes de psychanalyse répandues en Europe et en Amérique en marquant chaque fois avec brièveté et précision les traits qui les caractérisent. Ses pages rendront de grands services. Elles permettent aux non-spécialistes de se rendre compte des directives actuelles les plus fécondes du mouvement psychanalytique. Dans une dernière partie, malheureusement trop courte et qui ne permet pas de rencontrer toutes les difficultés du sujet, l'auteur émet un jugement de valeur sur la psychanalyse. Il estime qu'en ses éléments essentiels, elle constitue une thérapeutique privilégiée, plus dangereuse sans doute que les autres psychothérapies, mais qui possède des titres que ces dernières ne peuvent revendiquer. A son avis, il n'y a pas de contradiction entre le traitement psychanalytique et le désir sincère du malade et de l'analyste, de rester fidèle à une stricte morale catholique. Dangereuse dans les mains de non-chrétiens ou d'incompétents, elle n'en demeure pas moins un instrument privilégié pour analyser et guérir en profondeur les troubles de la personnalité humaine, surtout les troubles névrotiques. L'auteur l'apprécie également comme méthode d'investigation psychologique appropriée à la découverte des agissements inconscients et des motivations profondes des conduites humaines. Pour ce qui est des spéculations idéologiques nées des expériences analytiques et des préjugés des initiateurs, le jugement se fait, comme il se doit, plus rigoureux. Nous ne pouvons entrer dans le détail de ces appréciations. Disons seulement qu'elles sont appuyées sur une information de première main et valent par leur fermeté et leur équilibre.

On trouvera en appendice de l'ouvrage une note sur l'évolution des sciences de l'homme par rapport au comportement moral et religieux ainsi que deux textes du pape Pie XII se rapportant à la psychologie des profondeurs.

Au total, un livre excellent sur un sujet difficile. A recommander.

A. Thiry, S. J.

A. Combes. — *Psychanalyse et spiritualité*. Bruxelles-Paris, Editions Universitaires, 1955, 19 × 13 cm., 72 p. Prix : 27 frs.

Cette brève étude — plus exactement cette conférence — rend un son différent de celui des deux volumes que nous venons de recenser. L'auteur fait montre à l'égard de la psychanalyse classique d'une sévérité que nous estimons excessive. Certes, en un court espace de temps, il ne lui était pas possible d'exprimer sa pensée avec toutes les nuances et tout l'appareil de preuves que requiert un sujet difficile et discuté. Il nous semble cependant que ses appréciations manquent d'objectivité. Les notes ajoutées après la conférence, loin de les adoucir, les aggravent. L'auteur dénonce donc les équivoques qui, à son avis, grèvent toute psychanalyse classique : équivoques autour des profondeurs de l'âme et de l'unité de l'amour humain. Malheureusement ses propres positions ne nous paraissent pas non plus exemptes de toute équivoque : elles nous semblent verser dans une confusion de la psychologie et de l'éducation dont nous n'apercevons pas le bénéfice religieux. Aussi bien nous ne pouvons admettre que la méthode psychanalytique apparaisse comme « l'obsession dissolvante d'un esprit frustré des plus hautes réalités de la vie chrétienne » (p. 51). Nous craignons, en effet, que l'auteur oublie que psychanalyse et spiritualité ne se situent pas sur un même plan. Nous ne voyons pas qu'il ait réfuté cette

position qu'il incrimine : « Destinée à délivrer l'homme des obstacles névrotiques à son épanouissement, la psychanalyse n'est qu'une servante de la spiritualité. Laissez-la faire son œuvre propre, la grâce ne pourra qu'en bénéficier » (p. 51). La dernière partie de cette conférence consiste en un vibrant éloge de la « transvaluation » de la psychanalyse qu'est en train d'opérer l'œuvre du Docteur Daim, de Vienne. Bien que les études de ce dernier et de l'école à laquelle il se rattache présente à bien des égards un grand intérêt, il est permis de se demander s'il est prouvé que toute névrose propose un problème spirituel à résoudre. De même, est-il évident qu'il faille assigner comme tâche essentielle à la psychanalyse « la réduction de toutes les idoles à leur être relatif » ? Nous craignons de retrouver ici la confusion dont nous parlions plus haut.

Certes, il est vrai que la psychanalyse freudienne pose à la conscience du chrétien des problèmes difficiles et qu'elle appelle des réserves. Le P. Gratton, le Dr Stern dans les ouvrages recensés plus haut l'ont marqué loyalement après beaucoup d'autres. Il faut cependant se défier dans un tel domaine des thèses radicales. Et on nous permettra d'ajouter que taxer des adversaires de paresse, d'aveuglement, de manque de loyauté (p. 46), de tricherie (p. 51), ne concourt aucunement à l'élucidation d'un débat. A. Thiry, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Pastorale et Prédication

Onomasticon. Recueil de prénoms français dont la traduction latine offre quelque difficulté. Tournai, Ateliers Relior, 1956, 18 × 11 cm., 12 p. Prix : 10 frs. — Les gens d'aujourd'hui aiment les nouveautés et donnent volontiers à leurs enfants des prénoms rares. Sous des formes apparemment neuves se cachent souvent, en réalité, des noms anciens : Evelyne est, en un sens, aussi ancien que la femme, puisque c'est le diminutif d'Eve. Encore s'agit-il, — notamment en vue de l'usage liturgique, — d'identifier correctement le vrai prénom sous son vêtement d'emprunt. Les diminutifs affectueux sont particulièrement insidieux. Gageons que plus d'un Freddy a été baptisé sous le nom d'Alfred, et plus d'un Jack sous celui de Jacques. Pour la rédaction de leurs actes paroissiaux, les prêtres trouveront, dans ce livret composé par M. l'Official de Tournai, un aide-mémoire très sûr. Et pour peu qu'ils s'intéressent au passé, ils recueilleront dans les notes explicatives des miettes souvent bien savoureuses. *Utile dulci...* — A. D.

Mgr R. Knox. — *Une retraite pour laïques.* Coll. La vie intérieure. Paris, Aubier, 1956, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 600 frs. — Les retraites sont prêchées aux laïques comme aux prêtres et aux religieux. Les grandes vérités qu'il faut toujours rappeler sont les mêmes pour les uns et pour les autres, si bien que dans la prédication, nombre de leçons s'adressent à tous. Mais on ne peut pas oublier que les devoirs et les conditions de vie sont différents. Il faut donc leur assurer un enseignement en rapport avec leurs obligations. Mgr Knox, qui a publié une retraite sacerdotale, s'adresse maintenant aux laïques, dans une suite de vingt-quatre méditations qui portent sur les vérités à considérer pendant une retraite : la vie, la mort, l'amour de Dieu, l'usage des créatures, la prière, la dévotion à la Sainte Vierge, la croix, la messe, etc., le tout sans perdre de vue que les auditeurs ou les lecteurs sont des laïques. Comme les autres ouvrages de l'auteur, celui-ci se distingue par le parfait naturel du ton, la finesse des observations, un art exquis de frapper l'attention par des traits inattendus et pourtant empruntés aux spectacles familiers. Il est superflu de parler d'humour, puisqu'il s'agit d'un anglais. Lisez à titre d'exemple le tout premier paragraphe de la première méditation. Toutes ces qualités sont fidèlement gardées dans la traduction. Cette retraite pour laïques sera aussi fort bienfaisante pour les religieux et le clergé. — E. D.

Y. Daniel et G. Le Mouël. — *Le ciel c'est les autres.* Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 19 × 12 cm., 288 p. Prix : 495 frs. — Trois parties dans ce livre. La première est un recueil de textes tirés des Evangiles et des écrits des apôtres

sur l'amour de Dieu et du prochain, destinés à mettre en lumière l'essence de la religion chrétienne : une religion d'amour de Dieu et des hommes. Dans la seconde partie, l'auteur passe en revue d'une manière très concrète ceux qui sont notre prochain : les membres de notre famille, les gens que nous voyons tous les jours, ceux qui nous ressemblent ou sont dans la même situation que nous : nos frères, les chrétiens. Une dernière partie montre ce qu'est le ciel, comment on y va et ce qu'on y trouve. — J. D.

Y. Daniel. — *Nous faisons le bonheur des autres.* Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 18 × 13 cm., 128 p. Prix : 285 frs. — Ensemble de questionnaires et de notes destinés à aider les jeunes des milieux urbains à prendre conscience de leurs responsabilités chrétiennes dans leur milieu de vie et le cadre de leurs obligations. Trois parties : Est-ce que tu connais ton quartier (I). Le travail dans le monde (II). Avec le Christ nous préparons le Ciel (III). L'ensemble s'insère dans le déroulement de l'année liturgique. Livre qui apporte lumière et force aux jeunes désireux de consacrer leur vie à faire le vrai bonheur des autres. — J. D.

W. E. Sangster. — *The Craft of the Sermon.* Londres, Epworth Press, 1954, 19 × 13 cm., xvii-304 p. Prix : 9 sh. 6 d. — Ancien président de l'église méthodiste anglaise et pasteur de Central Hall, Westminster, M.S. combine ici deux traités sur la prédication publiés par lui antérieurement. L'ouvrage qui abonde en exemples, en expériences et en conseils très pertinents sur l'art de prêcher est divisé en deux parties : la composition et l'illustration. Il y a beaucoup à apprendre d'un tel livre surtout au point de vue d'une prédication psychologique et directe où les prédicateurs anglo-saxons restent des maîtres. — J. W. S.

L. Colin, C.ss.R. — *Retraite sur l'amitié de Jésus-Christ.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1954, 20 × 13 cm., 359 p. — Retraite de dix jours centrée sur l'amour de Dieu et des hommes dans le Christ-Jésus. Le Christ est au centre du mystère chrétien. C'est Lui qu'il faut suivre, laisser vivre en soi pour qu'Il puisse nous conformer toujours davantage à Lui et rayonner à travers nous. Cette suite de Jésus, cet accueil de sa vie en soi s'opèrent le mieux dans la vie d'amitié avec Lui. L'objectif principal de la retraite est d'éveiller les cœurs à la plénitude de l'amour dans le Christ-Jésus. Chaque jour de la retraite comprend une lecture, trois oraisons et un examen spécial. Doctrine sérieuse dont la substance est puisée dans l'Evangile (plus particulièrement celui de S. Jean), les épîtres de S. Paul et les écrits de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. — J. D.

M. Gasnier, O.P. — *Je professe, je renonce, je m'attache.* Retraite préparatoire à la communion solennelle. Coll. Le prédicateur des enfants. Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1955, 18 × 12 cm., 112 p. Prix : 45 frs belges. — Le mérite de cette retraite est d'avoir, l'une des premières, centré l'attention des enfants sur la pleine compréhension des promesses de leur baptême. Elle aidera plus d'un prédicateur, sans le dispenser toutefois de l'effort nécessaire pour amener patiemment son auditoire à découvrir le point précis sur lequel chacun de ses membres peut s'engager à persévérer. — L. R.

Dom Pius Parsch. — *Homélies sur les épîtres des dimanches.* Coll. La prédication Nouvelle. Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1955, 18 × 12 cm., 323 p. — L'auteur commente sous la forme d'homélies les épîtres des cinquante-deux dimanches de l'année et celles de l'Epiphanie et de l'Ascension. C'est à saint Paul qu'elles sont le plus fréquemment empruntées, c'est le cas pour celles de tous les dimanches depuis l'Avent jusqu'à Pâques inclus, et pour vingt des vingt-quatre dimanches après la Pentecôte. Les autres sont de saint Pierre et de saint Jacques, trois viennent de la première épître de saint Jean. Les commenter, c'est donc faire la part la plus grande à la doctrine de saint Paul et de saint Jean. On rencontrera leurs grandes leçons sur la charité, celles de saint Paul sur la foi, sur toute la vie chrétienne. On peut utiliser ce livre pour la prière personnelle, pour la prédication et pour l'enseignement religieux. L'homélie du neuvième dimanche après la Pentecôte

rattache le sujet du jour à la première messe d'un nouveau prêtre dans sa paroisse. L'ordre selon lequel sont réparties les épîtres ne permet pas de donner au commentaire la forme d'un traité méthodique. Une table analytique aurait permis au lecteur de retrouver tout de suite les thèmes et les développements auxquels il aurait voulu se reporter. — E. D.

J. Folliet. — *Tu seras orateur.* Introduction à la parole publique. Coll. Savoir pour agir, II. 2e édit., Lyon, Chronique sociale de France, 1954, 19 × 12 cm., 132 p. Prix : 330 frs. — On naît poète, on devient orateur, dit un vieil adage. C'est vrai, mais encore faut-il ajouter que le grand orateur est à sa manière un poète, et qu'il est né avec des qualités que nul effort ne lui aurait fait obtenir. Il reste que l'art de parler en public comporte un certain nombre de règles auxquelles doivent se soumettre ceux qui ont reçu les dons naturels les plus heureux, et qui permettent aux autres de se présenter devant un public moyen avec toutes les chances de se faire écouter. M. Folliet les passe en revue dans une causerie simple, enjouée, fine, pratique, qu'on lit avec agrément, même quand on ne songe pas qu'on pourra un jour ou l'autre en avoir besoin. Parmi les appendices, quelques pages indiquent qu'il s'agit bien d'un livre écrit de nos jours : conseils aux « oratrices » débutantes, devant le micro, à la radio. — E. D.

P. Warlomont. — *Radio - Presse - Ecrans.* Leur influence conjuguée sur notre monde et l'apostolat des chrétiens. Coll. Etudes religieuses, 718. Bruxelles, La pensée catholique, 1956, 19 × 13 cm., 88 p. Prix : 24 frs. — On doit recommander à tous ceux qui s'occupent de former une mentalité chrétienne dans la société moderne, la brochure de l'abbé Warlomont. Elle fournit une vaste documentation, des réflexions sainement inquiétantes ; elle souligne les devoirs de défense et plus encore les possibilités d'action chrétienne dans les domaines considérés. Données statistiques, déclarations pontificales, plans de cercles d'études font de ces pages un dossier fort utile. — J. M.

Essais biographiques

W. Schamoni. — *Le vrai visage des saints.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 24 × 17 cm., 364 p., 150 reprod. Prix : 225 frs belges broché ; 300 frs relié. — Beaucoup de ceux qui prendront ce livre en main auront la tentation d'omettre la lecture des textes pour ne voir que les portraits. Ce serait un tort et l'on se tromperait lourdement en ne recherchant qu'une présentation plus ou moins luxueuse de photographies. Il faut voir aussi toute la documentation qui s'y rapporte. Sans doute, on pourra passer rapidement sur la préface trop brillante et toute farcie de citations profanes. Mais il est indispensable de lire l'introduction de l'abbé Schamoni, malgré son style un peu pesant en version française. Les chrétiens qui veulent se cultiver y apprendront bien des choses utiles, dites sans réticence et sans souci de fausse édification. De même, les notices biographiques qui accompagnent les cent cinquante portraits se recommandent toujours par la densité dans la concision nécessaire, le dépouillement de toute surcharge légendaire, l'art de saisir le type à la fois humain et surnaturel. Toutes n'ont peut-être pas la même valeur, et dans la traduction de l'allemand on rencontre peu de lyrisme. Mais, au lieu de poésie, ne vaut-il pas mieux ressentir ce qui se trouve réellement dans ces pages : l'émotion très contenue du détail véridique, la ferveur du témoignage, sans oublier la fascination des portraits authentiques. — C. D.

R. Bastin, O.M.I. — *L'Histoire de Jésus.* Illustr. de Fr. Funcken. Paris-Tournai, Casterman, 1956, 28 × 23 cm., 40 p., nombr. illustr. en noir et en couleurs. — L'histoire de Jésus racontée aux enfants. Texte suggestif, concret, élevant. Illustrations très expressives, frappant par le réalisme et la vie. Exécution typographique remarquable. — J. L.

A. Trottier, C.SC. — *Essai de bibliographie sur saint Joseph,* suivi d'index systématique, chronologique et géographique. Montréal, Oratoire Saint-Joseph, 1955, 23 × 15 cm., 283 p. Prix : 4 $. — L'auteur a rendu un appréciable service en constituant cette bibliographie. Elle concerne uniquement les livres, et

la liste de plus de 6.000 volumes qu'elle contient est le résultat de consultations dans 127 bibliothèques d'Amérique et d'Europe. Les ouvrages sont distribués alphabétiquement par noms d'auteurs, mais un index systématique permet de les retrouver par matière traitée. Le signalement des nombreux volumes a été établi avec un soin minutieux qui atteste la valeur de cette publication. — J. G.

A. Franceschi. — *Les trésors de la Bible : Saint Jean-Baptiste.* Paris, Le Rameau, 1954, 19 × 14 cm., 164 p. Prix : 700 frs. — Antoine Franceschi s'est laissé gagner par la grande figure du Baptiste qu'il a souvent contemplée. Il nous introduit dans son intimité, et nous aide à recueillir l'écho toujours actuel de son enseignement. Car la mission du Précurseur n'est pas terminée : il continue à rendre témoignage au Christ et à préparer les cœurs à son accueil. — J. D.

H. Marrou. — *Saint Augustin et l'augustinisme.* Coll. Maîtres spirituels, 2. Paris, Edit. du Seuil, 1955, 18 × 12 cm., 192 p. — Qui mieux que l'auteur de ces pages pourrait nous introduire à saint Augustin? Vie, œuvre, personnalité, rayonnement jusqu'à nos jours sont décrits avec une bienveillante lucidité, fruit d'une érudition que l'on ne cesse d'admirer et d'une compréhension qui naît d'une sympathie éclairée. Un choix de textes caractéristiques nous est fourni dans les meilleures traductions françaises. L'ouvrage, judicieusement illustré, se termine par des « orientations bibliographiques » qui sont une petite merveille. Le plus bel éloge que l'on puisse faire de ces pages est qu'elles nous donnent le désir de prendre contact avec saint Augustin et nous préparent à le faire avec fruit. — L. R.

Dom I. Van Houtryve. — *Saint François de Sales peint par lui-même.* 2e édit., Louvain, Abbaye du Mont-César, 1954, 19 × 14 cm., 244 p. — L'auteur a relevé dans la correspondance de saint François de Sales les principaux passages où se dévoile son intérieur. Sans le savoir ni le vouloir, le saint s'est ainsi dépeint lui-même. Le livre de Dom Idesbald Van Houtryve permettra à ceux qui ne peuvent faire plus ample connaissance personnelle avec ce saint si grand et si humain de pénétrer quelque peu dans son intimité pour leur meilleur profit. — J. D.

E. Neubert. — *Apôtre de la Vierge et de la J.O.C. L'abbé René Mougel, Marianiste, 1911-1946.* Paris, Alsatia; Bruges, Editions Universitaires, 1954, 19 × 14 cm., 158 p. Prix : 72 frs belges. — On ne trouvera pas dans ce livre la biographie proprement dite de ce religieux marianiste mort moins de deux ans après son ordination, après avoir joui d'un exceptionnel rayonnement; mais une série de témoignages portés par quelques-uns de ceux qui l'ont approché. Son secret : René Mougel vivait en union étroite avec la Vierge, travaillant en liaison intime avec Elle. — J. D.

M. Bierbaum. — *Nicht Lob nicht Furcht.* Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten. Munster, Regensberg, 1955, 21 × 13 cm., 224 p., 11 reprod. Prix : 9,80 marks. — Par son inflexible résistance au nazisme, le cardinal Clément Auguste von Galen s'est rendu célèbre bien au delà des frontières allemandes. « Nec laudibus Nec timore » : telle fut la devise qu'il choisit lorsqu'il accéda à l'épiscopat, au siège de Munster, en 1933. Sous ce titre qui évoque parfaitement la carrière courageuse du prélat, Max Bierbaum, ami de l'évêque et professeur à l'université de Munster, présente la première biographie du cardinal. A vrai dire, il s'agit d'une autobiographie. Le prélat avait toujours entretenu une correspondance régulière avec sa famille. Dans ces lettres mises à sa disposition, Max Bierbaum a choisi les extraits les plus suggestifs pour retracer l'existence du cardinal depuis son enfance au château ancestral jusqu'à sa mort inopinée. L'homme nous devient beaucoup plus proche en ces pages souvent émouvantes et ce lutteur impavide au service de la foi chrétienne se révèle surtout en lutte contre lui-même, sur les chemins de la perfection. Cette grande figure de l'épiscopat catholique d'aujourd'hui méritait ce beau livre. — R. C.

L. Rinser. — *La vérité sur Thérèse Neumann.* Paris, Edit. du Seuil, 1955,

19 × 14 cm., 144 p. Prix : 360 frs. — Auteur de romans, L. Rinser s'est également intéressée au cas de Thérèse Neumann et elle nous livre ses impressions. On sait que le cas de Konnersreuth a fait l'objet de nombreuses discussions. Certains mettent en doute la bonne foi de Thérèse ; d'autres, sans contester sa sincérité, la considèrent comme une hystérique ; on reproche surtout à Thérèse de n'avoir jamais voulu se soumettre à l'examen médical que demandait l'évêque de Ratisbonne. L'auteur montre sa sympathie pour la stigmatisée, et croit à l'origine surnaturelle des stigmates. Toutefois, elle mentionne certaines difficultés du cas, et raconte les maladies étranges de Thérèse qui se sont terminées par des guérisons soudaines. A la lecture de ces épisodes, on peut difficilement se défendre d'un sentiment de défiance, défiance qui n'est guère apaisée par les indications d'un examen astrologique très favorable. En réalité, dans l'esprit de L. Rinser, Konnersreuth n'est qu'une occasion d'attirer l'attention sur l'existence du monde surnaturel ; c'est pourquoi, même si l'on garde de la réserve vis-à-vis de Thérèse Neumann, on appréciera l'effort d'un auteur qui, à travers ce cas, essaie de redécouvrir le monde de la grâce. — J. G.

M. Winowska. — *Le vrai visage du Padre Pio O.F.M.Cap. prêtre et apôtre.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 7. Paris, A. Fayard, 1955, 20 × 14 cm., 160 p. Prix : 400 frs. — C'est un vrai visage que veut nous restituer l'auteur de ce livre ; car le visage du Père Pio a parfois été déformé par ceux qui ne voient guère en lui que de l'extraordinaire et du merveilleux. Certes, Maria Winowska raconte des faits précis et concrets où apparaissent en pleine lumière les charismes exceptionnels du fameux Capucin. Mais elle a le constant souci de montrer en lui le véritable homme de Dieu, animé d'une vie intérieure profonde, et surtout l'apôtre au zèle dévorant, qui considère ses propres stigmates comme un moyen d'attirer les pécheurs et de les amener à la réconciliation. Dans cette perspective, le rayonnement du Père Pio ne se présente pas à nous comme un signe de recherche malsaine de merveilleux, mais au contraire comme une vie entièrement donnée au Christ et aux âmes, qui devient l'instrument privilégié de la grâce divine et de ses étonnantes réalisations. — J. G.

R. Hamel, P.S.S. — *Auprès du Père Pio.* Ce que j'ai vu et entendu à San Giovanni. Paris, La Colombe, 19 × 14 cm., 138 p. Prix : 395 frs. — L'auteur raconte les impressions de sa visite au couvent du Père Pio, et retrace la vie de cet homme qui exerce actuellement un si grand attrait sur beaucoup de personnes, même sur des incroyants. Il fait allusion à certains éléments, d'apparence pathologique que l'on rencontre dans cette existence, mais il souligne à bon droit que pour porter un jugement sur la valeur des stigmates, il faut tenir compte de l'ensemble de la personnalité et de sa sainteté. C'est la vie sacerdotale et apostolique du Père Pio qui forme le témoignage décisif. — J. G.

G. F. Rossi, C.M. — *Il quarto pioniere della Commissione Leonina P. Clemente Suermondt O.P.* Plaisance, Collegio Alberoni, 1954, 25 × 17 cm., 36 p. — Ecrite avec la ferveur d'un disciple, la loyauté et la sûreté d'information d'un historien, cette biographie présente non seulement l'attachante figure d'un vrai religieux et d'un grand savant, mais aussi, sans en cacher les ombres, l'histoire de la Commission léonine et de ses lents et patients labeurs. De 1919 à 1952, la vie du P. Suermondt fut centrée tout entière sur les œuvres de saint Thomas et sur leur édition critique, comme l'avait été celle de son oncle de 1880 à 1924. Il n'eut pas la joie de voir sortir de presse le *De Veritate* dont la publication était prévue pour 1953. Mais il eut le mérite de préparer les index monumentaux des deux *Sommes* dont la *N.R.Th.* signala, en son temps, l'incomparable valeur. — A. H.

E. Neubert. — *Une âme mariale victime : Sœur Marie Reine de Jésus, F.M.I.* Paris, Alsatia, 1956, 19 × 14 cm., 176 p. — Par l'exemple concret de la vie d'une humble religieuse, le P. Neubert nous montre comment une âme peut s'unir de plus en plus intimement à Marie, et parvenir ainsi à une union de plus en plus profonde avec le Seigneur. Il raconte l'itinéraire spirituel de Sœur Marie Reine de Jésus, de la Congrégation des Filles de Marie Immaculée

Citant notamment les lettres écrites à son directeur, il nous fait voir comment cette religieuse s'est offerte en victime et a réalisé son offrande par une série d'épreuves fort pénibles mais surnaturellement accueillies. Cet exemple si bien proposé par l'auteur encouragera d'autres âmes à se lier davantage à Marie dans un esprit de totale générosité. — J. G.

Daniel-Rops et A. Siegfried. — *Edouard le Roy et son fauteuil.* Paris, A. Fayard, 1956, 22 × 17 cm., 80 p. — Dans cette plaquette magnifiquement éditée, on trouvera le discours prononcé par Daniel-Rops lors de sa réception à l'Académie française, ainsi que la réponse d'André Siegfried, dont la grande presse a été saisie en son temps. Daniel-Rops y a joint deux notes annexes en hommage à ses devanciers sous la coupole, en particulier à Lamartine. On sait qu'il succédait à Edouard Le Roy. L'hommage qu'il a rendu au philosophe de l'invention mérite d'être retenu à cause de l'intelligente sympathie dont il témoigne à l'égard de la pensée et de la personne du grand croyant et de son caractère un peu aventureux. La réponse d'A. Siegfried est une analyse de l'œuvre si copieuse de Daniel-Rops. Elle évoque surtout son *Histoire Sainte* et sa *Vie de Jésus* et marque plus d'une fois à son égard les réserves qu'inspirent à l'auteur les points de vue de la Réforme protestante. — A. T.

Th. Klauser. — *Franz Joseph Dölger. Leben und Werk.* Ein Gedenkblatt. Coll. Veröffentlichung des Franz Joseph-Dölger-Instituts an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. Munster, Aschendorff, 1956, 25 × 18 cm., 28 p. Prix : 1,50 mark. — Courte plaquette consacrée à la mémoire du professeur Franz Joseph Doelger par l'Institut affilié à l'Université de Bonn qui porte son nom. Elle contient, pour l'essentiel, la biographie succincte mais très caractéristique de l'initiateur du mouvement *Antike und Christentum,* écrite par l'un de ses plus proches et fidèles collaborateurs, le prof. Th. Klauser, de la même Université de Bonn et la *Bibliographia Doelgeriana,* que Karl Baus publia, pour la première fois, en 1939 dans le volume *Pisciculi,* destiné à célébrer les soixante ans du savant. La plaquette la reproduit en la complétant de tous les travaux parus entre cette date et la mort de Doelger survenue quelques mois plus tard (oct. 1940). — Ch. M.

M. Percheron. — *Le Bouddha et le bouddhisme.* Coll. Maîtres spirituels, 6. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 350 frs. — Ce volume sera utile par la somme de renseignements historiques, chronologiques et bibliographiques qu'il incorpore. Nous n'osons cependant dire qu'il soit tout à fait au point; son orthographe des noms propres est déficiente; son exposé des idées et son style nous semblent parfois approximatifs. Mais les lignes d'ensemble, les citations, les illustrations constituent ici une valeur sûre, comme d'ailleurs pas mal d'exposés. — J. M.

Pédagogie et éducation

R. Sauvagnac. — *La Pédagogie spirituelle du Père Timon-David : Nature et surnaturel dans l'éducation chrétienne.* Marseille, Procure Timon-David, 1953, 24 × 15 cm., xvi-400 p. — L'auteur nous expose en ce volume la méthode éducative d'un des plus grands maîtres de la jeunesse au siècle passé : le Père Timon-David. Il étudie surtout les rapports de la nature et du surnaturel, caractéristiques de sa pédagogie. Quatre parties : But de l'éducation. La méthode et les méthodes. Les moyens naturels. Les moyens surnaturels. Le fondateur des Timoniens plaçait au centre de son art pédagogique l'utilisation des moyens surnaturels : vie liturgique, oraison, pratique des sacrements, direction. Sans doute, le surnaturel baigne-t-il profondément dans l'humain. Aussi une formation surnaturelle authentique ne pourra jamais se réaliser sans une certaine culture humaine, qu'il est souhaitable de développer aussi largement et profondément que possible. Mais la tendance trop habituelle des éducateurs chrétiens est de surfaire l'importance des facteurs humains et de réduire par trop la valeur plus importante des facteurs surnaturels. Timon-David a résolument réagi contre cette tendance. On l'a accusé de surnaturalisme, mais il s'agit, semble-t-il, plutôt de formulations moins heureuses de sa pensée que de la justesse même de celle-ci. Le problème des rapports entre nature et sur-

naturel dans l'œuvre éducatrice reste toujours actuel. Les éducateurs d'aujourd'hui trouveront beaucoup à prendre dans la pédagogie de ce maître du XIX^e siècle. — J. D.

Timon-David. — *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens.* 15^e édition, Marseille, Procure Timon-David, 1954, 24 × 16 cm., VIII-264 p. — Timon-David fut un des grands confesseurs des enfants et des jeunes gens au siècle passé (près de 400.000 confessions entendues au long d'une vie consacrée à la jeunesse). Il publia en 1865 et 1866 deux traités qui se font suite : « La méthode de la direction des œuvres de jeunesse » et le « Traité de la confession des Enfants et Jeunes Gens », ouvrages qui eurent grand succès et connurent plusieurs éditions. Désireux de faire bénéficier les confesseurs de notre époque de la grande expérience de leur fondateur, les Pères Timoniens nous offrent, en ce volume, l'essentiel de ces deux ouvrages. Traité de réelle valeur, qui constitue un classique du genre, et garde dans l'ensemble son actualité. Sans doute, quelques questions auxquelles s'arrêtait l'auteur ne se posent plus aujourd'hui; de nouvelles difficultés ont surgi auxquelles il faut répondre et qui commandent partiellement une nouvelle pastorale dans l'administration du sacrement de pénitence. Reste pourtant que ce livre nous donne le fruit d'une expérience sacerdotale de première valeur, que les confesseurs des jeunes mettront, aujourd'hui encore, très utilement à profit. — J. D.

L. Guittard. — *Pédagogie religieuse des adolescents.* Paris, Spes, 1954, 22 × 14 cm., 310 p. Prix : 700 frs. — En 1952, l'auteur publiait un livre remarquable sur l'évolution religieuse des adolescents. Il le complète aujourd'hui par un ouvrage de même valeur. Après un bref aperçu du climat spirituel de notre temps : « Le mal, le remède, son application » (Chap. I), L. Guittard étudie de manière très précise le sentiment religieux : « Psychologie du sentiment religieux » (Ch. II) et son évolution au cours de la croissance : de la foi imitative de l'enfant à la foi personnalisée du jeune homme, en passant par la foi bouleversée de l'adolescent (III). Il esquisse ensuite un « Essai d'une typologie religieuse des adolescents ». Il répartit en cinq groupes les adolescents catholiques : Les Fervents. Les Partagés. Les Traditionalistes. Les Indifférents. Les Areligieux (Ch. IV). Le chapitre V traite de l'éducation du sentiment juvénile au cours de sa croissance. Deux parties en ce chapitre : I. Pédagogie générale. II. Pédagogie particulière ou soins appropriés aux différents types religieux d'adolescents catholiques. Enfin un dernier chapitre nous parle de « L'utilisation du sentiment religieux en éducation ». Livre de science et d'expérience à recommander vivement aux éducateurs des jeunes. — J. D.

J. Laloup & J. Nelis. — *Culture et civilisation.* Initiation à l'humanisme historique. Paris-Tournai, Casterman, 1955, 19 × 13 cm., 266 p. Prix : 75 frs belges. — Après « Communauté des hommes » et « Hommes et machines », initiation à l'humanisme social et technique, les auteurs s'interrogent aujourd'hui sur une troisième dimension — peut-être la principale — de l'humanisme contemporain : sa dimension historique. L'histoire, pensent-ils, loin d'être jeu de dilettante ou préoccupation de savant, s'affirme de plus en plus comme une philosophie capable de dénouer l'angoisse humaine en révélant à l'homme les premiers principes de son devenir. Une première partie scrute la signification des concepts fondamentaux : civilisation, culture, société; la seconde s'efforce d'élaborer, à travers les ruines des théories des siècles passés, une philosophie et une théologie de l'histoire authentiquement chrétiennes. Une documentation considérable, des exposés suggestifs, une bibliographie fournie et choisie font de ce livre, comme des deux précédents, un instrument de valeur pour tous ceux qui gardent le souci de comprendre l'homme. — V. R.

Don B. Fascie-O. Karrer. — *Wie Don Bosco seine Buben erzog.* Munich, Ars Sacra, 1955, 18 × 12 cm., 160 p., 6 reprod. Prix : 7,20 marks. — Ce petit livre élégamment présenté et illustré a tout le charme d'une visite à Don Bosco. Une courte biographie nous restitue le visage de ce prêtre ardent qui entrevit en songe, dès l'âge de neuf ans, ce que le Christ voulait qu'il fît pour l'enfance généreuse, turbulente et abandonnée. Mieux vaut prévenir que guérir. Aux méthodes répressives, alors généralement en usage dans les éta-

blissements d'instruction, Don Bosco substitue une éducation « préventive » qui s'appuye résolument sur la spontanéité de la nature et l'épanouit dans la grâce. « La religion et la raison sont les deux colonnes de mon système » (p. 61). Ce système, Don Bosco eût voulu l'exposer au long et au large. Son activité débordante ne lui en laissa pas le temps. Et la riche expérience d'un saint ne se réduit pas en système. Mais nous avons mieux : les anecdotes, conseils pratiques, allocutions, lettres et conversations, judicieusement choisies par l'auteur, nous livrent le secret de Don Bosco. Comment éduquait-il ses garçons? Par sa charité accueillante et forte, toujours en éveil dans les menues réalités quotidiennes et dans laquelle resplendissait toute l'espérance du Christ. — J. B.

Fernessole. — *En face du Laïcisme contemporain. Sa Sainteté Pie XII et l'Education de la Jeunesse.* Paris, Lethielleux, 1956, 19 × 12 cm., 192 p. Prix : 500 frs. — Courageuse et lucide mise au point du problème de l'éducation de la jeunesse tel qu'il se pose en France, cette brochure se compose de deux parties : la première rappelle brièvement les principaux enseignements des prédécesseurs de Pie XII, puis présente la doctrine du Pontife régnant sur ce grave problème; la seconde dresse le tableau des activités laïcistes contre l'enseignement libre en France. Même cette seconde partie ne manquera pas d'intérêt pour les catholiques d'autres pays en butte à des attaques analogues. — L. R.

P. Dufoyer. — *L'âme enfantine (Du premier âge à 13 ans) expliquée aux mamans.* Coll. Psychologies expliquées, n° 1. Paris-Tournai, Casterman; Bruxelles, Action Familiale, 1953, 19 × 13 cm., 198 p. Prix : 51 frs. — Petit manuel de pédagogie familiale indispensable à la tâche maternelle. La majeure partie du livre expose la structure fondamentale et ensuite l'évolution, au cours des années, de la personnalité enfantine. Car il s'agit bien d'une personnalité en formation et qui restera marquée, à l'âge adulte, des influences qui s'exerceront sur elle, consciemment et surtout inconsciemment. On étonnera par exemple pas mal de pères et de mères en leur faisant remarquer que « l'obstacle majeur au développement harmonieux de la personnalité enfantine, c'est le sentiment d'infériorité ». Si facilement ils s'habituent à voir dans l'enfant un petit être qui sait ce qu'il veut et qu'il faut régenter. Or, seule cette découverte bien comprise leur ouvrira les yeux sur nombre de réactions enfantines, qu'ils interpréteraient sans cela à rebours, et sur la manière indispensable de traiter les « défauts » de leurs enfants, s'ils ne veulent pas produire des déformations plus ou moins graves, mais toujours amoindrissantes et douloureuses. La dernière partie réunit de précieux conseils d'éducation qui découlent de la doctrine exposée auparavant. — R. C.

Ch. Lambotte, S. J. — *Quel prénom lui donner?* 500 prénoms chrétiens. Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1956, 18 × 12 cm., 4 photos, 104 p. Prix : 20 frs. — Choix judicieux de prénoms modernes et traditionnels, ce petit livre donne pour chacun d'eux le nom d'un ou plusieurs saints patrons, une brève notice biographique et, quand c'est possible, l'indication d'un livre qui aidera à mieux connaître ces saints personnages. Il aidera les intéressés à porter leur choix sur des prénoms vraiment chrétiens et introduira aussi à une meilleure connaissance de nos saints patrons. — L. R.

1. Cl. Pereira, S. J. — *Qui nous dira la vérité?* Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1956, 15 × 11 cm., 64 p. Prix : 12 frs. — 2. Cl. Tilmann. — *Pour toi qui grandis, mon garçon.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1956, 17 × 11 cm., 48 p. Prix : 20 frs belges. — 3. Cl. Tilmann. — *Pour toi qui grandis, ma fille.* Ibid., 56 p. Prix : 20 frs belges. — 1. Dans l'abondante littérature consacrée actuellement à l'initiation des jeunes au « mystère de la vie », cette brochure se distingue très heureusement par la simplicité, la franchise et la délicatesse de son exposé : tout ce qui doit être dit l'est clairement et sobrement, et surtout est remis dans le contexte positif de l'ensemble du plan divin. Ces pages nous paraissent aptes à rendre de grands services. Une légère erreur, page 19, sera sans peine corrigée dans les éditions suivantes. — 2 et 3. Ces deux brochures offrent aux adolescents et adolescentes « la réponse à

toutes ces questions qu'ils se posent et au sujet desquelles ils n'osent généralement interroger personne ». L'auteur les a écrites dans une perspective « résolument moderne et en même temps conforme aux enseignements de l'Eglise ». Certaines descriptions eussent toutefois pu être plus exactes. L. R.

H. Haroux & J. Praet. — *Psychologie des leaders.* Coll. Olympia, III-IV. 2 vols, Louvain, Nauwelaerts, 1955, 19 × 12 cm., 104 et 104 p. Prix : 90 frs. — Quelles sont les qualités qui distinguent les chefs? Peut-on les déceler et les décrire scientifiquement? Peut-on surtout les repérer chez les candidats aux postes de direction par des méthodes scientifiques et choisir ainsi les meilleurs et les plus aptes mieux que ne le font les méthodes traditionnelles? Tel est le double problème qu'examinent les deux parties de cet ouvrage : pour chacun, on nous donne l'état actuel des recherches, les méthodes employées et les perspectives d'avenir qu'ouvrent les résultats déjà acquis. — L. R.

L'éducation dans le monde. Organisations et statistiques. Publié en 1955 par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, UNESCO, 1955, 25 × 15 cm., 1.006 p. Prix : 14 $; 4.000 fr. fr. — Ce monumental ouvrage a été préparé et publié en français et en anglais, suite à une résolution de la 7e session de la conférence générale de l'Unesco. Les renseignements qu'il contient se rapportent à tous les états du monde, membres ou non de l'Unesco et les territoires dont ils assument l'administration. La comparaison avec l'ouvrage publié en 1932 par le Bureau international d'éducation, *L'organisation de l'Instruction publique dans 53 pays,* permet d'apprécier les progrès réalisés en matière de documentation internationale. La liste des états et des territoires est précédée d'une longue introduction et suivie d'un glossaire des types d'établissement et d'un index général. Trois parties dans l'introduction : l'éducation dans le monde, l'étude comparée des systèmes d'éducation, la méthodologie des statistiques d'éducation. Les auteurs exposent en toute objectivité les méthodes adoptées et insistent sur la prudence requise dans l'interprétation des données statistiques. Les résultats atteints sont importants mais d'autres études seront encore nécessaires avant de pouvoir tirer des conclusions définitives. Pour faire le point de la situation de l'éducation dans un pays, deux méthodes ont été essayées : l'étude des résultats obtenus jusqu'ici par l'instruction scolaire (par exemple, le degré d'alphabétisation) et la détermination du nombre d'enfants en âge de fréquentation scolaire qui disposent actuellement des moyens d'instruction. Des multiples données rassemblées sur l'analphabétisme il n'a pas été possible de faire une analyse très poussée. La seconde méthode a conduit à des résultats plus tangibles. Quelques points de portée générale ont pu être mis parfaitement en lumière, le nombre d'enfants dans le monde, le nombre d'élèves inscrits, le rapport d'ensemble entre l'enseignement du premier degré et l'enseignement du second degré. Sur d'autres points, l'accès des filles à l'éducation, le nombre d'élèves par classe, le développement de l'enseignement supérieur, des éclaircissements partiels ont seulement été obtenus. D'autres problèmes ont encore été abordés, la répartition des élèves par âge et par classe, la contribution nationale aux dépenses d'éducation. Une formule résume assez bien la situation de l'enseignement dans le monde : « plus des quatre cinquièmes des enfants qui vont en classe sont inscrits dans un établissement du premier degré; sur dix enfants dans le monde, cinq ne vont pas en classe, quatre fréquentent une école primaire et un poursuit des études au delà du premier degré ». Chaque exposé national considère successivement trois aspects essentiels de l'enseignement : la législation, la structure générale et l'organisation. La table des matières a été arrêtée au 15 avril 1953 et ne tient aucun compte des modifications d'ordre territorial ou constitutionnel postérieures à cette date. Pareil ouvrage ne se discute pas. Il représente une somme énorme de travail et constitue un instrument indispensable pour tous ceux qui s'occupent d'enseignement et veulent dépasser les frontières étroites de leur pays. Les auteurs espèrent le publier désormais à nouveau tous les trois ans. On ne peut que les féliciter de leur effort loyal et persévérant à mettre de l'ordre dans les données qui leur sont fournies. — R. d. l. C.

A. Conquet. — *Aspects de l'éducation aux U.S.A.* L'enseignement et la forma-

tion professionnelle. Coll. Les enfants et les hommes, 1. Paris, Vitte, 1955, 21 × 14 cm., 315 p., 4 hors-texte. Prix : 870 frs. — M. Conquet est directeur général des ateliers-écoles de la Chambre de Commerce de Paris. L'enseignement professionnel aux Etats-Unis a retenu son attention et il est parvenu à nous montrer à quel point l'apprentissage et l'enseignement technique Outre-Atlantique s'inspiraient d'un esprit différent des idées courantes en Europe. Si l'évolution générale va vers la scolarisation progressive et l'augmentation des effectifs dans l'enseignement supérieur, il ne semble pas que les Etats-Unis jouissent de la main-d'œuvre qualifiée que réclament les usines et les magasins. — R. d. l. C.

Varia

Dr. H. Callewaert. — *Graphologie et physiologie de l'écriture.* Préface du Dr. P. Cossa. Louvain, Nauwelaerts, 1954, 20 × 14 cm., 168 p., XXX pl. Prix : 90 frs. — Il faut louer l'auteur de ce livre d'avoir abordé la graphologie sous un aspect généralement négligé : le point de vue physiologique. Délibérément, avant d'entreprendre aucune interprétation, il consacre la moitié de son livre à l'étude des fonctions cérébrales et musculaires intervenant dans l'acte d'écrire. Examinant les divers modes de préhension de la plume et les modes cursifs de l'avant-bras, il conclut que la technique idéale consiste dans le mouvement cursif où l'avant-bras pivote autour du coude, avec le mode inscripteur dit « combiné », où la phalangette et la phalangine de l'index exercent en collaboration leur rôle inscripteur. Bien des particularités de l'écriture s'expliquent par une position des doigts moins rationnelle : le mode « fixé » est toujours saccadé et plus grand que le mode « brisé » ; le mode « solidaire » accentue volontiers les barres et les traits, etc. Le mode « fixé » a été observé chez des sujets agités et nerveux, mais ce débit incertain et maladroit peut être le résultat d'un mauvais apprentissage scolaire ; de même le mode « solidaire », d'allure énergique par son accentuation des traits, a été observé chez des sujets dépourvus de volonté. Bien des écritures, reliquats de la technique initialement adoptée, contrastent avec la véritable personnalité adulte, telle cette écriture d'aspect puéril chez un industriel septuagénaire, imputable à l'emploi du mode « solidaire » avec pression du pouce. Sans doute, l'allure générale de l'écriture peut trahir un niveau de culture, une hâte constitutive ou momentanée, mais il paraît impossible à l'auteur d'établir les bases d'une graphologie scientifique en passant d'indices graphiques à l'interprétation caractérologique. Les conclusions de l'auteur paraîtront sans doute fort sévères. Il reste que le point de vue qu'il défend doit être entendu. — G. N.

Cl. Borgal. — *Alain Fournier.* Coll. Classiques du XX^e^ siècle, 22. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 17 × 11 cm., 126 p. Prix : 39 frs belges. — L'originalité de ce petit livre est de nous livrer un portrait complet d'Alain Fournier. La personne du romancier avait gardé l'imprécision du *Grand Meaulnes* ; on croyait que sa vie, pareille à celle du héros, avait fini, sans finir, dans le rêve sauvage et étrange où le solitaire s'était vaguement retiré. On ne savait ce qu'étaient devenus sa pensée religieuse et son cœur. On nous le dit. Sa dernière œuvre, *Colombe Blanchet,* qui complète *le Grand Meaulnes* nous révèle un Alain Fournier, heureux d'avoir retrouvé Dieu et une compagne. — J. D.

E. de la Rochefoucauld. — *Anna de Noailles.* Coll. Classiques du XX^e^ siècle, 23. Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1956, 17 × 11 cm., 126 p. — On ne parle plus beaucoup de la Comtesse de Noailles. Son paganisme distingué et peu compromettant n'est plus de mode. On trouve aujourd'hui son angoisse assez confortable. Et pourtant la perfection de son rythme poétique ne doit pas nous tromper sur le désarroi de son âme. La mélancolie toujours retenue de cette aristocrate au « cœur trop innombrable » pour obtenir jamais le repos est en elle la marque de Dieu. La plaquette d'E. de la Rochefoucauld, si riche par ailleurs en précisions biographiques et en citations expressives, ne conduit guère nos analyses jusqu'aux « raisons dernières ». Mais ce vers que nous y lisons nous révèle la profondeur de la tristesse où aboutit la vie restreinte à ce monde : « Je suis morte déjà, puisque je dois mourir ». — A. W.

ALAND K. et CROSS F. L. — *Studia Patristica.* Vol. I-II. *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955.* Berlin, Akademie-Verlag, 1957, XII-700 et X-560 p. 96 marks.

ALBERRO J. M. SETIEN. — *Institutos seculares para el clero diocesano.* Vitoria, Editorial del Seminario, 1957, 144 p.

ARBOUR G. — *Le droit canonique particulier au Canada.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1957, 167 p. 4,50 $.

BLOND L. — *La maison professe des jésuites de la rue Saint-Antoine à Paris, 1580-1762.* Paris, Edit. Franciscaines, 1956, VI-208 p. 900 frs.

BONSIRVEN J. — *Le règne de Dieu.* Paris, Aubier, 1957, 230 p. 810 frs.

CALVIN Jean. — *Institution de la religion chrétienne.* Livre III. Nouv. édit., Genève, Labor et Fides, 1957, 477 p.

CARUSO I. A. — *Bios Psyche Person.* Fribourg-Munich, K. Alber, 1957, X-448 p. 22 marks.

CYPRIAN St. — *The lapsed unity of the catholic Church.* Edit. M. BÉVENOT, S. J. Londres, Longmans, Green and Co., 1957, VI-134 p. 21 sh.

CZERNY J., O.P. — *Das übernatürliche Verdienst für Andere.* Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1957, XX-108 p. 11,40 frs.

DOUILLET J. — *Qu'est-ce qu'un Saint?* Paris, A. Fayard, 1957, 124 p. 300 frs.

DREHER Br. et STRITTMATTER H. D. — *Bildkommentar zum neuen Katechismus.* Fribourg-en-Br., Herder, 1957, X-120 p.

DUMÉRY H. — *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme.* Paris, P.U.F., 1957, XII-306 et IV-300 p. 1.800 frs.

DUNS SCOT J. — *Opera omnia.* Edit. A. SEPINSKI. Tomus IV. Cité du Vatican, 1956, XII-48*-442 p.

Encyclopédie française. Tome XIX. *Philosophie. Religion.* Paris, Larousse, 1957, 444 p., XXXII planches.

Eranos-Jahrbuch 1956. Band XXV. *Der Mensch und das Schöpferische.* Hrsg. v. O. FRÖBE-KAPTEYN. Zürich, Rhein-Verlag, 1957, 528 p., 31,20 frs.

First Asian Meeting for the Apostolate of the Laity, Manila (Philippines), 3-6 December, 1955. Acts edited by R. GOLDIE. Rome, Palazzo delle Congregazioni, 1957, 330 p., 8 illustr. 3 $ U.S.

Foi, raison et psychiatrie moderne. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 349 p.

GATHELIER G. — *L'éducation religieuse des adolescentes.* Paris-Lyon, Vitte, 1957, 284 p. 890 frs.

GAUTIER J. — *Ces Messieurs de Saint-Sulpice.* Paris, A. Fayard, 1957, 192 p. 500 frs.

Géneros (Los) literarios de la sagrada escritura. Madrid, J. Flors, 1957, VIII-308 p.

GRÄF, R., C.S.Sp. — *Macht des Gebetes.* Ratisbonne, Pustet, 1957, 166 p. 3,90 marks broché; 5,90 marks cartonné.

GRAFFIN, Fr., S. J. — *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou 'lfaradj dit Barhebraeus. Troisième base : de la théologie.* Texte syriaque et trad. franç. Paris, Firmin-Didot, 1957, p. 457-626.

GUARDINI R. — *Liberté, Grâce et destinée.* Paris, Edit. du Seuil, 1957, 250 p.

— *La Messe.* Paris, Ed. du Cerf, 1957, 224 p.

HALEY J. E., C.S.C. — *Apostolic Sanctity in the World.* University of Notre Dame Press, 1957, XIV-210 p.

HEIDEGGER M. — *Lettre sur l'humanisme.* Paris, Aubier, 1957, 187 p. 660 frs.

HELANDER S. — *Ordinarius Lincopensis c:a 1400 och dess liturgiske förebilder.* Lund, Gleerup, 1957, 453 p. 21 : 00 cour.

JASPERS K. — *Philosophie.* I. *Philosophische Weltorientierung.* II. *Existenzerhellung.* III. *Metaphysik.* 3e édit., Berlin, Springer, 1956, LX-340, XI-440 et VIII-276 p. 24, 25 et 21 marks.

KRIEKEMANS A. — *Préparation au mariage et à la famille.* Tournai, Casterman, 1957, 224 p. 60 frs.

KUSS O. — *Der Römerbrief.* 1. Lief. : *Röm I, 1 bis 6, 11.* Ratisbonne, Fr. Pustet, 1957, VIII-320 p. 13,50 marks.

LA BIGNE DE VILLENEUVE (DE) M. — *Principes de sociologie politique et de statologie générale.* Paris, Libr. Sirey, 1957, X-150 p. 800 frs.

LÉCUYER J., C.S.Sp. — *Prêtres du Christ.* Paris, A. Fayard, 1957, 124 p. 300 frs.

LEKAI L. J., S.O.Cist. — *Les moines blancs.* Paris, Edit. du Seuil, 1957, 370 p.

LOCHET L. — *Apparitions.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 154 p.
LOHFF W. — *Glaube und Freiheit.* Gütersloh, Bertelsmann, 1957, 236 p. 19,80 M.
MALININE M., PUECH H.-Ch. et QUISPEL G. — *Evangelium veritatis.* Zurich, Rascher Verlag, 1956, XVI-128 p., 24 pl.
MARIE-YVONNE (Sœur). — *Un pauvre à Rome.* Paris, Edit. La Colombe, 1957, 160 p. 450 frs.
MERLAUD A. — *Jalons pour une pastorale de l'enfance.* Paris, Edit. Fleurus, 1957, 208 p. 450 frs.
MULLER Fr. I., O.F.M. — *De Paroecia domui religiosae commissa.* Washington, Holy Name College, 1956, X-86 p.
MUNIER Ch. — *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII^e au XIII^e siècle.* Mulhouse, Salvator, 1957, 216 p.
NORD P. — *Le Père de Foucauld Français d'Afrique.* Paris, A. Fayard, 1957, 222 p. 500 frs.
ORCHARD B., SUTCLIFFE E. F., FULLER R. y RUSELL R. — *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.* III. *Nuevo Testamento : Evangelios.* Barcelone, Herder, 1957, XVI-786 p.
PARVILLEZ (DE) A., S. J. — *La plume au service de Dieu.* Paris, A. Fayard, 1957, 126 p. 300 frs.
PIERRE AURIOL. — *Scriptum super primum sententiarum.* II. *Distinctions II-VIII.* Edit. E. M. BUYTAERT, O.F.M. St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1956, p. 469-1053.
Problemi e orientamenti di teologia dommatica. Milan, C. Marzorati, 1957, XXXVI-960 p.
PUCELLE J. — *La source des valeurs.* Paris-Lyon, Vitte, 1957, 220 p. 840 frs.
Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 23 : *Diamant (Forts.)-Dionysius Areopagita.* Stuttgart, Hiersemann, 1957, col. 961-1120. 12,50 marks.
Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lief. 45 : *Einsiedler-Eisenschnitt.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1957, col. 1025-1152. 10 marks.
REDING M. — *Der politische Atheismus.* Graz, Verlag Styria, 1957, 360 p. 136,50 S.
Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 5-6. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, col. 385-576. 8,40 marks.
RÖSSLER H. & FRANZ G. — *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 6. Munich, R. Oldenbourg, 1957, p. 801-960. 13 marks.
ROUSSEAU O. (Dom). — *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Eglise.* Edit. de Chevetogne, 1957, 176 p. 500 frs fr.
SÉNÉGAS L. — *La Vierge-Mère d'après l'Evangile.* Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 256 p. 600 frs.
STAUDINGER J., S. J. — *Die Bergpredigt.* Vienne, Herder, 1957, 360 p.
TERTULLIEN. — *Traité de la prescription contre les hérétiques.* Edit. R. F. REFOULÉ, O.P. et P. DE LABRIOLLE. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 168-65 p.
TILLMANN Fr. — *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi.* I. Teil. *Die Pflichten gegen Gott.* 2. Teil. *Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 4^e édit., 1950, 316 et 495 p. 33 marks.
VAN DER DONCK E. — *Lectionarium voor de zon- en feestdagen.* Malines, Dessain, 1957, 228 p.
VAULX (DE) B. — *Les Eglises de couleur.* Paris, A. Fayard, 1957, 158 p. 400 frs.
VERNHET P. (Abbé). — *Dimensions nouvelles du catéchisme.* Toulouse, Privat, 1957, IV-268 p.
Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. IX, X et XVIII. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1956-1957, VIII-364, VIII-224 et 288 p., 46 reprod.
WENZL A. — *L'immortalité. Sa signification métaphysique et anthropologique.* Paris, Payot, 1957, 192 p. 800 frs.
WINOWSKA M. — *La Vierge de la Révélation hier et aujourd'hui.* Paris, A. Fayard, 1957, 192 p. 450 frs.
WRIGHT J. H., S. J. — *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas.* Rome, Université Grégorienne, 1957, VIII-224 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*